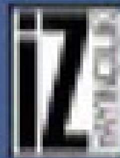
islâm'ın klasik çağında

felsefe tasavvuru

İLHAN KUTLUER





İLHAN KUTLUER, *1957 Biga doğumlu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde okudu. Oradan mezuniyetini aynı bölümün "Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi" kürsüsündeki doktora öğrenciliği izledi. "İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü" konulu tezini, daha sonra intisap ettiği M.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi iken tamamladı (1990; yayına hazırlanıyor). Bu fakülteye intisabından önce* Bilimsellik Üzerine *(Beyan Yayınları, İstanbul 1983 ve 1984) ve* Modern Bilimin Arka Planı *(İnsan Yayınları, İstabul 1985) adlı fikrî denemelerini yayınlamıştı. Bu arada çeşitli sanat ve kültür dergilerinde göründü ve bu dönemdeki yazılarını* İki Denizin Birleştiği Yer *(Nehir Yayınları, İstanbul 1987; TYB Fikir Ödülü) adlı kitapta topladı. Muhtelif edisyonlara İslâm medeniyeti ve düşüncesi konulu çevirileriyle katkıda bulundu. S. H. Nasr'dan çevirdiği* İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları *(İnsan Yayınları, İstanbul 1989) adlı eser, bu çeviri faaliyetlerinin müstakil bir örneğidir. Kutluer, dördünün ilk şekillerini* Bilgi ve Hikmet *dergisinde yayınladığı altı ilmî makalesini* Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar *(İz Yayıncılık, İstanbul 1996; 2. bs., 1998) başlığıyla topluca neşretti. Bu arada yazarın* İzlenim *başta olmak üzere* Yönelişler *ve* Yedi İklim *dergilerinde 90'lı yıllardan itibaren yayınlanmış denemeleri* Erdemli Toplum ve Düşmanları (*İz Yayıncılık, İstanbul 1996) başlığı altında yayınlandı. Entelektüel gelenek ve ahlâk teorisi üzerine yazdığı denemeleri de* Sarp Yokuşu Tırmanmak *(İz Yayınclık, İstanbul 1998) adıyla kitaplaşan Kutluer, 90'lı yıllar boyunca* T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*'nde merkez ilim heyeti üyeliği yapmış, alanıyla ilgili çok sayıda madde kaleme almıştır. Yazar, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilimdalı'nda Doçent olarak hizmet vermektedir.*

İZ YAYINCILIK: 160

İnceleme-Araştırma dizisi: 33

2. Baskı; İstanbul, 2001

ISBN 975-355-196-7

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık

kapak: Medine Efe

baskı : Umut Matbaası

Kapak resmi: Müslüman gözüyle Aristo ve öğrencileri

(İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*)

İZ YAYINCILIK

Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

http://www.izyayincilik.com

e-mail: bilgi@izyayincilik.com

İslâm'ın Klasik Çağında
FELSEFE TASAVVURU

İlhan Kutluer



Kısaltmalar

a.e. aynı eser

a.g.e. adı geçen eser

a.g.m. adı geçen makâle

Ar. Arapça

a. mlf. aynı müellif

aş. bk. aşağıda geçen yere bakınız

ayr. bk. ayrıca bakınız

b. bin, ibn

bk. bakınız

bk. bibl. bibliyografyaya bakınız

bs. basım, baskı

*EI*2 *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition)

Fr. Fransızca

h. hicrî

haz. hazırlayan

İA İslâm Ansiklopedisi

İng. İngilizce

krş. karşılaştırınız

m. mîlâdî

md. madde, maddesi

msl. meselâ

nşr. neşreden

ö. ölüm tarihi

s. sayfa

sy. sayı

trc. tercüme eden

ts. tarihsiz

tür. yer. türlü yerlerde

vb. ve benzeri, ve bunun gibi

vd. ve devâmı, ve diğerleri

yk. bk. yukarıda geçen yere bakınız

zkr. zikreden

Amelî hikmetin ilke(ler)i
ilâhî şerîat cihetinden alınmış olup
tanımları en kâmil şekliyle yine ilâhî şeriatlerle
açıklanmış bulunmaktadır.
(Bu ilkelerin konuluşundan) sonradır ki
beşere ait nazarî kuvvet amelî ilkeler üzerinde
istidlâllerde bulunup
bu kanunları cüz'î meselelere uygular.
(...) Nazarî felsefenin ilkeleri dahî,
ilâhî din erbâbından tenbîh yoluyla alınmadır.
Bu ilkelerin kâmil anlamda tahsîli ise
aklî kuvvetin huccet yoluyla tasarrufta
bulunuşuyladır.

Her kime ki bu iki hikmetle nefsini kemâle erdirip

gereğiyle amel etmek nasip edilmişse

ona büyük bir hayır verilmiştir.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme,* s. 16-17.

Önsöz

İslâm felsefe geleneğini yeniden keşfetme gayesine yönelik olarak ülkemiz ve dünya ilim çevrelerinde yapılan araştırmalar önemli bir birikim oluşturma yolundadır. İslâm düşünce tarihinin kendi bütünlüğü içinde anlaşılması bakımından nisbeten sevindirici olan bu sonuca, tenkitli neşir, tercüme, tahlil ve yorumlarıyla katkıda bulunan uzmanlar sayesinde ulaşılmıştır. Bu çalışmalar ilerledikçe, yeni verilerin ortaya çıktığı, yepyeni açıklama ve yorumlara gitmek için cesaret verici birikimlerin sağlandığı gözlenmektedir. En önemlisi yeni bilgiler, bu sahaya yönelik canlı ilgilerin doğmasına yol açmaktadır.

Okuduğunuz satırların yazarı, İslâm felsefesi tarihi çalışmalarına, bu tarihi “yapanların” zihniyet dünyasını incelemek suretiyle mütevazi bir katkıda bulunmaya gayret etmiştir. İslâm filozoflarının felsefe tasavvurlarını yahut felsefe dendiğinde ne anladıklarını ortaya koymanın ve böylece felsefe geleneğine istikamet veren yönlendirici fikirleri belirlemenin, sözkonusu zihniyet dünyasına yaklaşmak bakımından önemli olduğu varsayımından hareket etmiş bulunan müellif, sonuçta teşekkül eden “İslâm felsefe paradigması”nın, evrensellik, süreklilik, özgünlük, ilmîlik ve meşruiyyet gereklerini ne ölçüde karşıladığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu eserin yazılışına dolaylı yahut dolaysız şekilde katkıda bulunan hocalarıma, mesâi arkadaşlarıma ve meslekdaşlarıma şükran borçluyum. Onların yardım, destek ve yüreklendirmeleri olmasaydı bu eser yazılmamış olacaktı. Ayrıca eserin neşrini gerekli ihtimamı göstererek gerçekleştiren İz Yayıncılık yönetici ve çalışanlarına ayrı ayrı teşekkür ederim.

Doç. Dr. İlhan KUTLUER

GİRİŞ: Umûmî Bir Çerçeve

İslâm'ın klasik çağı, müslüman entelektüel geleneğinin oluşum ve gelişim safhalarını işaret eden serüven bakımından, özgün ve büyük "klasik"lerin ortaya konabildiği, ilmî ve fikrî ortamın dinamizmini muhafaza edebildiği, entelektüel birikimin farklı eğilim, akım ve ekollere farklı damarlardan cansuyu taşımayı sürdürebildiği, böylece yepyeni model ve sentezlere ulaşılabildiği çağdır. "İslâm'ın klasik çağı" tabirini kendisinden ödünç aldığımız M.G.S. Hodgson, bu çağı, hulefâ-i râşidîn döneminden sonraki "Mervânî ve ilk Abbâsî halîfeleri dönemindeki klasik medeniyet" (692-945) ile sınırlandırmaktadır. Buna göre İslâm medeniyetinin bu "klasik" çağı, tek bir bilim ve kültür diliyle yani Arapça'yla, tek bir büyük devletin yani Yüksek Halifelik'in yönetimi altında İslâm'ın klasik formülasyonunun tamamlandığı dönemdir.

Hodgson 945-1258 tarihleri arasını "Erken Orta İslâmî dönem" olarak adlandırmaktadır ki iktidar birçok saraydayken ve yüksek kültür iki dille (Arapça-Farsça) üretilirken, Yüksek Halifelik döneminin merkezîliğinden

adem-i merkeziyete kayılmış ve fakat o dönemin birikimi üzerinde yepyeni sentezlere ulaşılmıştır.1

Görülüyor ki Hodgson, "klasik" çağı bizim mevzûmuz bakımından Fârâbî'nin (ö. 339/950) son yıllarıyla hitâma erdirmektedir. Elbetteki onun bir medeniyet tarihçisi olarak hareket noktası, bizim felsefe tarihçisi olarak esas aldığımızdan daha farklı olacak ve onun perspektifi bazı şeyleri ihmal edecektir. Hodgson klasik çağı merkezî hilafet dönemiyle özdeşleştiriyor ve İslâm'ın "klasik" formülasyonunun bu dönemde tamamlandığını vurguluyor. Biz ise felsefî dinamizmin en azıdan —onun erken orta dönem dediği— XIII. yüzyılın yarısına kadar devam ettiğini, bu tarihe dek felsefe geleneğinin yeni sistemler, alternatif modeller üretmek için gerekli iç enerjisini muhafaza ettiğini gözlemliyoruz. Âmirî (ö. 381/992), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) Sühreverdî (ö. 587/1191), İbn Rüşd (ö. 595/1198), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi İslâm'ın özgün kalıpları içinde hikmetin evrensellik ve sürekliliğini vurgulayan birçok sentezci zekâyı ve onların "klasik" eserlerini ihmal eden bir global bakış, mevzûmuza yaklaşırken dayandığımız ana fikirlere uygun düşmemektedir. Bize göre İslâm'ın klasik çağı, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına Fahreddîn er-Râzî (ve daha sonra Nasîreddîn et-Tüsî [ö. 672/1274]) tarafından yazılan şerhleri, en az şerhedilen eser kadar yeni ve özgün kılmayı sağlayan fikrî dinamizmi işaret etmektedir. Eğer felsefe "yolda olmak" ise, *el-İşârât*'ıyla İbn Sînâ olsun, *el-Mu'teber*'iyle Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 570/1174), *Hikmetü'l-İşrâk*'ı ile Sühreverdî yahut *el-Metâlibu'l-Âliyye*'siyle Fahreddin er-Râzî olsun bir "İslâm Felsefesi"nin küllî paradigmasını kurmaya giden yolun bizzat döşeyicileri olmuştur. Bu zikrettiğimiz filozof ve/veya düşünürlerin her biri

seleflerine çok şey borçludur; bazı sonra gelenin önce gelene sergilediği muhalefet, bir İslâm felsefesini kurmak üzere girişilen yolda karşılaşılan teorik engelleri aşma gayretinin, selefleri aşma gayretine dönüşmüş şeklinden ibarettir. Sonra gelen ve selefine çok şey borçlu olduğunu çoğu zaman itiraftan çekinen filozof, ya tasavvurundaki dine yahut da tasavvurundaki hikmete/felsefeye uygun düşmediğine inandığı modeli tenkit ve tadil etmek suretiyle aşmayı, yeni bir modele ulaşmayı denemiştir. Fârâbî’nin tesis edip İbn Sînâ’nın alabildiğine geliştirdiği kavramsal sistemi Gazzâlî, Râzî ve Sühreverdî’nin sistemlerinden çekip çıkardığımızda görünümün ne olacağı ortadadır. Bununla biz bütün sonra gelen düşünürlerin sistemlerinin İbn Sînâ’ya veya başka bir filozofa indirgenebileceğini söylemek istemiyoruz. Sadece sonra gelenin önce gelenden beslenerek “yol aldığını” vurgulamak ihtiyacındayız. Meselâ felsefî portresinin gerçek anlamda tasviri için eserlerinin yeniden keşfedilmesine hâlâ ihtiyaç olduğuna inandığımız Fahreddîn er-Râzî, “muhakkıkûn” adını verdiği ve herhalde kendisini de dahil ettiği müslüman entelektüellerin hikmet (felsefe) ile şeriatı uzlaştırmak istediklerini belirtiyor ve ‘nebevî hikmet’ ile ‘felsefî kanunlar’ arasını uzlaştırmakla (cem‘ beyne’l-hikmeti’n-nebeviyye ve’l-kavânîni’l-felsefiyye) entelektüel hakîkatın tecellî edeceğini îmâ ediyordu.2 Onun İbn Sînâ’nın “el-Hikmetü’l-Maşrıkıyye” tasavvurunu, İslâmî ilkeler açısından tadil edip *el-Mebâhisu’l-Maşrıkıyye* adlı eseriyle sürdürme gayreti bu açıdan hayli anlamlıdır (aş. bk.). Yine mantıkî istidlâllere dayalı felsefî araştırma geleneği (el-hikmetü’l-bahsiyye) ile tasavvufî vizyona dayalı hikmet geleneğini (el-hikmetü’z-zevkiyye) İslâm dünyasında ilk kez birleştiren kişi olduğunu ileri süren Sühreverdî, bu terimleri bile İbn Sînâ’dan ödünç

almıştı.[3] Onun İşrâkî Hikmet tasavvuru (aş. bk.) için de İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmet'i (aş. bk.) herhalde sağlam bir hareket noktası teşkil etmiş, ancak o böyle bir tasavvur için fazlaca "Aristocu" (Meşşâî) bulduğu İbn Sînâ sistemini eleştirmeksizin "yola" koyulamayacağını düşünmüştü. Zira Sühreverdî İbn Sînâ gibi en özgün İslâmî felsefe modeline ulaşmakla sınırlı kalmayan aynı zamanda en kadîm ve bu yüzden de nebevî bir hikmet geleneğine eklemlenebilen felsefe modelinin peşindeydi. Ancak gerek nazarî gerekse amelî felsefenin, ilkelerini nebevî bir kaynaktan aldığı fikrinde olan İbn Sînâ'nın[4] felsefe tasavvurunu Aristoculuk kalıplarına sığdırmanın ne ölçüde mümkün olduğu herhalde incelenmelidir (aş. bk.).

Bu satırların yazarı, İslâm'ın klasik çağında felsefe tasavvurunu incelemenin müslüman filozofların tek tek sistemlerine yahut onların kaleme aldığı "klasik"lere hayat veren bir "felsefe paradigması"nı ortaya koymayı gerektirdiğini ve bu paradigmanın da biri "hikmet", öbürü de "ilim" olmak üzere iki kavramı merkezîleştirdiğini varsayım olarak koymaktadır. Zira tipik İslâm filozofu, bir taraftan kendisini içinde kabul ettiği "felsefe paradigması"nı bütün küllîliği ile ifade eden bir hikmet tasavvuruyla araştırma konusuna eğilirken gözetme ihtiyacında olduğu süreklilik (halidî oluş), özgünlük (İslâm fikir geleneğine ait yahut müslüman filozofa özgü oluş) nebevîlik (nebevî kökene dayanış yahut nebevî olanla uyumlu oluş) fikrini tatmin de ediyordu. Yine tipik İslâm filozofu felsefî tavrı "ilmî" tavırla da özdeşleştiriyor, ilmî bilginin felsefî yöntemlerle sağlanabileceğini düşünüyordu. Bunun da ötesinde bir "ilim" olarak kavranışının başka bir sonucu olarak felsefe bir "ilimler sistemi"nin adı olarak değerlendirilmekteydi. Burhân teorisi ise bir yandan kesin ilmî bilginin kriteri öte yandan bu ilimler sisteminin düzenleyici ilkesi olarak

fonksiyon icra etmekteydi. Ve nihayet ilmî bilgi, vahye özgü bir dille ifade edilmiş ilâhî mesajı ilk anlamına ircâ etmenin yani “tevil” edip yorumlamanın hakîkî bir imkânı gibi görülmüş ve yine tipik filozof nezdindeki bu ‘tevil *için* felsefe’ tasavvuru “Kitâb *için* Hikmet” telakkîsiyle özdeşleştirilmişti. Sözkonusu felsefe tasavvurunda akıl ve bilim, modern Aydınlanma felsefesinin akıl ve bilim kavramlarından farklı, öte, hattâ bazen zıt anlama sahip kavramlar olarak, bir İslâm Aydınlanma tasavvurunun (isterseniz İslâm Aydınlanma projesi de diyebilirsiniz) asla gözardı edilemeyen dayanaklarını oluştururlar. Bu yüzden İslâm felsefe geleneği yalnızca İslâmî ‘Intellect’in metafizik ve teolojik başarılarının tarihini değil, modernlerin kullandığı anlamda İslâm ‘bilim’ tarihini de kapsamaktadır. Dolayısıyla felsefe tasavvurunu ‘ilim olarak felsefe’ konusu incelenmeden ortaya koymak mümkün değildir.

Sözkonusu tasavvurun dayandığı hikmet teriminin Kur’an-ı Kerim’de sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber’e Kitâb ve hikmetin indirildiği, ona bilmediğinin öğretildiği beyan edilmiştir (Nisâ, 4/113). Hz. İbrâhîm’e de Kitâb ve hikmet verilmiş (Nisâ, 4/154); aynı şekilde Hz. İsâ’ya da Kitâb ve hikmet öğretilmiştir (Mâide, 5/110). Hz. Davud’a mülk yani hükümdarlık yanısıra hikmet de verilmiş ve ona dilediği ilimler öğretilmiştir (Bakara, 2/251). Nitekim Hz. İbrahim kendi nesline “onlara Kitâb ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber göndermesi” için Rabbi’ne dua etmiştir (Bakara 2/129). Hz. Lokman aynı şekilde Allah’ın hikmet verdiği salih kullardandır (Lokman, 31/12). Allahu Teâlâ da ilim ve hikmet sahibidir (İnsân, 76/30). Ve Allah, hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir (Bakara, 2/269). Ayrıca Allah kendi yoluna hikmet ve güzel öğütle davet edilmesini

emretmektedir (Nahl 16/125). Şu halde Allah Hakîm'dir; başta Kitâb indirdiği bazı peygamberleri olmak üzere seçtiği kullarına hikmeti verendir. Kitâb ile birlikte anıldığı yerde hikmetin, Kitâb'ın hakiki anlamını kavramak ve mesajına en uygun tarzda Kitâb'tan hüküm çıkarmak anlamına kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mülk yanısıra bahşedilen hikmetin, yönetsel bilgelik olarak yorumlanması, mücerred hikmetin ise hem nazarî hem amelî plandaki hikmet olarak anlaşılması mümkündür. Nitekim İslâm alimleri arasında hikmetin yaygın tanımı şöyledir: "Söz ve davranışlarda isabet ve her şeyi yerli yerine koymak".5 Hikmet'in felsefî "context" içinde kazandığı anlamlar, "hikmet olarak felsefe" bölümünde ele alınmış, terimin "felsefe"ye nasıl tetabuk ettirildiği gösterilmiştir (aş. bk.).

"İslâm Ortaçağında Bilgi Kavramı" üzerine müstakil bir eser kaleme alan Franz Rosenthal, bu incelemesinde bilginin vahiy, nur, fikir ve edeb kavramları çerçevesinde nasıl farklı ve zengin anlamlar kazandığını ve böylece fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe ve edep diye anılan naklî ve aklî disiplinlerin nasıl geliştiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Rosenthal'in tespitlerine göre '*ilm* ve ondan türeyen kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de kullanılışı yaklaşık yüz ayette bire tekabül edecek yoğunluktadır. Ayrıca bütün veriler Hz. Muhammed'in tebliğ ve talimatında "bilgi"ye büyük bir önem atfettiğini göstermektedir. Rosenthal, Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in "bilgi"ye ('ilm) atfettiği önemin, müslüman "ilm"inin gelişimini, hatta bütün bir İslâmî hayatı belirlediği kanaatindedir. Kur'an-ı Kerim'in "ilm" vurgusu sayesindedir ki İslâm kelâmı, tasavvufu ve fıkhının böyle bir gelişme göstereceği âdeta daha başından belli olmuştur. Hattâ IX. yüzyılda "klasik mîras"ın deruhte edilişiyle başlayan felsefî geleneğin nasıl bir gelişme seyri izleyeceği de Kur'an'ın ilim ve hikmet vurgusundan

çıkarılabilirdi.6 Rosenthal şunu açık seçik belirtmektedir: “ ‘İlm” konusundaki ısrarlı tutumu, hiç şüphesiz, İslâm medeniyetini ulemâsıyla, bilim adamıyla ulaşılan büyük bir verimliliğe sahip kılmıştır; bu verimlilik sayesinde İslâm medeniyeti insanlığa en sürekli katkısını sağlamıştır.”7

Rosenthal ayrıca ilim ve hikmet kavramları arasındaki münasebete de değinmektedir. Buna göre Grekçe’deki “sophia-epistêmê”, Latince’deki “sapienta-scientia” ayırımı, Hıristiyan teolojisinde de büyük ölçüde devam etmiş, hikmet (sophia, sapienta) ilme (epistémé, scientia) üstün tutulmuştur. Müellif, hikmetin ilimden daha üstün bir değere sahip olduğu telakkisinin Kur’an’da belirgin biçimde gözlenmediğine de dikkatimizi çekmek istemektedir. Bunun sebebi, Rosenthal’e göre, ‘*ilm* teriminin Kur’an-ı Kerim’deki merkezî konumudur. Yani ‘*ilm, hikmet*’ten çok daha şiddetle vurgulanan bir terim olduğu için, hikmet nisbeten ikinci planda kalmış gözükmektedir. Ayrıca Kur’an’da hikmetin öteki semitik dillerdeki anlam genişliğine sahip olduğu çok belirgin değildir. H-K-M kökünden gelen hikmet, Arapça’da aynı kökten gelen *hükm* ile de sık sık irtibatlandırılarak hüküm vermek ve hükmetmek anlamlarında kullanılmış, böylece fıkhî ve siyasî bir bağlama da oturtulmuştur. Kaldı ki Kur’an’da “Kitâb ve hikmet”in birlikte kullanılışı yanında “Kitâb ve hükm”ün birlikte kullanıldığı da vârittir (msl. bk. Âl-i İmrân 3/79; En’âm 6/89, Câsiye 45/16) ve bu âyetlerdeki *hükm* terimini dünyevî otorite şeklinde anlamak mümkündür. İslâm kültür tarihinde ise ilim ve hikmet çoğu zaman aynı anlamda kullanılmış, bazen ilme hikmetten daha üstün bir değer atfedilmiş, bazı sufî düşünürler de hikmetin ilimden daha yüksek bir irfan seviyesini işaret ettiğini öne sürmüşlerdir. Ancak tercümeler döneminde Grekçe “phila-sophia” terimi için “hikmet” karşılığının seçilmesinden sonradır ki,

kelime hususî bir anlam kazamış, felsefî gelenek içinde bazen hikmet ilimlerin dayandığı küllî ilim anlamında kullanılırken, bazen de hikmet ve ilim arasında fark gözetilmemiştir.8

Grekçe eserlerde "bilgi" ile alâkalı olarak geçen terimlerin Arapça karşılıklarını ayrıntılı bir tablo halinde veren Rosenthal9 böylece iki Akdeniz uygarlığı arasında kurulan köprüleri farketmemizi sağlamaktadır. Buna göre *ilm* için genellikle *epistêmê, hikmet* için *sophia, marifet* için *gnôsis, nazar*(î bilgi) için *theôrein, theôria, akıl* için *nous, idrâk* için *katalêpsis, ta'lîmî* (ilim) için *mathêma/mathêmatikos, sınâ'a* için *pragmateia, bahs* için *skopein, zan* için *dokein/doxa, yakîn* için *epistosthai* ... vd. şeklindeki Grekçe karşılıkları, günümüze ulaşmış çeşitli tercümelerden hareketle tesbit edebilmekteyiz. Ancak Rosenthal ilginç bir tesbitte daha bulunmaktadır: Arapça tercüme metinlerde '*ilm* kelimesi, tercümeye esas olan Grekçe metinlerdekinden zaman zaman daha çok kullanılabilmektedir. Bu, hem Arapça'da '*ilm* teriminin Grekçe'den farklı olarak cüz'î bir disiplini ifade ederken kullanılması hem de bu kelimeye Arapça'da gösterilen büyük teveüh sebebiyledir. Meselâ *Fizika*'nın bir pasajında (194a 18) gnôrizein, (bilgi, 'ilm) kelimesi bir kez geçtiği halde aynı pasajın tercümesinde '*ilm* kelimesi dört kez geçmektedir. Daha da önemlisi bu tercüme metinleri okuyup telif eserler veren filozoflar bu terimleri özgürce manalandırdılar ve ortaya nisbeten bağımsız bir felsefe vokabüleri çıktı. Rosenthal'in kelimeleriyle "'*ilm*", hiç şüphe yok ki, tercümede karşılık olarak kullanılmış olabileceği Grekçe terimden tamamen bağımsız bir hayat(iyet) kazanmıştı"10 ve tabiatıyla bizim mevzûmuz da ilim ve hikmet terimlerinin Grekçe karşılıkları, yahut felsefî olanlar dışındaki İslâmî disiplinlerin bu terimlere yüklediği anlamlar ve getirdiği

tanımlar değil, bu terimlerin “İslâm felsefe paradigması” içinde kazandığı özgün anlamlar ve tanımlardır. Gelgelelim Rosenthal, eserinin, ‘*ilm*’in felsefe olarak kavranış tarzına tahsis ettiği bölümünde11 bizim asıl yönelmek istediğimiz literatürü, büyük ölçüde ihmal etmekte, meseleye daha ziyâde kelâm geleneği açısından yaklaşmaktadır ki böyle bir yaklaşımın maksadımızı hasıl etmeyeceği açıktır.

İslâm filozofları muayyen bir felsefe, hikmet yahut ilim tasavvuru istikametinde kendi entelektüel geleneklerinin yolunu döşerken, tamamiyle engebesiz bir kültür arazisinde ilerlemediler. Onların bu “tasavvur”larına dinî gerekçelere dayandırılmış aleyhtar “tutum”larla mukabele edildi ve Kindî, İbn Rüşd gibi bazı filozoflar felsefenin dinî meşruiyetini temellendirmek ihtiyacını hissettiler. Bu tutumların geliştirilmesinde tercümelerle intikal eden felsefî birikimin “yabancı” sayılışı, nebevî ışıktan mahrum İslâm-öncesi pagan kültür havzalarında ortaya konmuş bulunması, esasen bütün ilim ve “hikmet”in Kur’an ve sünnette mevcut olduğu telakkîsi felsefenin Bâtıniyye gibi zararlı sayılan akımların elinde fikrî bir propaganda aracı haline dönüşmesi, felsefî öğretilerin Berâhime, Dehriyye, Sâbiiyye.. gibi zanâdıka muhitine ait telakkîleri çağrıştırması, felsefî muhitte ilmî otorite kavramının mevkiinden edildiği kanaatinin yaygınlaşması, bu ilimlerle iştigâlin, ferdi ibâhî bir karaktere büründürdüğü gözlemi... vd. gibi faktörler rol oynamış görünüyor. Sözkonusu tutum sahipleri nezdinde “felsefe paradigması” içinde “hikmet” sayılan esasların “ilhad”, “ilim” sayılan bilgilerin “cehâlet”, “burhânî” sayılan yöntemin “taklîdî” olarak nitelendirilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan, felsefe geleneğine benzeri ithamlarla mukabele eden birçok müslüman düşünürün, felsefeye neler borçlu olduğunu itiraf ediyor olsun olmasın,

yahut felsefî birikimden aldığı etkilerin farkında bulunsun bulunmasın, “İslâm felsefesi paradigması”na bir yönden iştirak etmiş bulunmasıdır.

Bu çalışmanın mevzûunu oluşturmamakla birlikte, felsefe aleyhtarı tutumlara giriş bölümünde bir nebze değinmek gerekiyor. Bu konuda oldukça erken tarihli bir inceleme Goldziher’in kaleminden çıkmıştır.[12] “Ulûmu’l-evâil” (Eskilerin İlimleri) ve “el-ulûmu’l-kadîme” (Eski İlimler) olarak anılan Hellenistik literatür karşısında din âlimlerinin tavrını ele alan müellif, bu tavrın genel olarak menfî olduğunu tesbit ediyor. Henüz Kindî’nin (ö. 252/866) eser verdiği dönemde felsefî araştırmalar yapmanın dine aykırı olduğu iddiasını ortaya atan çevrelerin varlığına dikkat çeken Goldziher, onun Horasan’lı talebelerinden Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899) ile din ilimlerinde de şöhret sahibi Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934)’nin felsefî ilimlere eğilimi yüzünden “ilhad” ile itham edildiğini buna ilâve etmektedir. İşin ilginç yanı, Gazzâlî’nin (ö. 505/111) de şikayet ettiği üzere, bazı kimseler din adına yalnızca —modern anlamıyla— felsefî araştırmaya değil, sırf mülhid filozoflarca ortaya konduğu için matematik ve mantığa da karşı çıkmışlardır. Onların felsefe kelimesinden duyduğu ürküntü, felsefî ilimlere karşı aleyhte tavır almalarına yetmiştir. Bilindiği gibi, Gazzâlî bunu körü körüne bir karşı çıkış olarak değerlendirmişti. Goldziher Kur’an’da eskilerinki de dahil olmak üzere bütün ilimlerin mevcut bulunduğunu ileri süren yaklaşımlardan, felsefî ilimleri dinî itikatlara zarar verebileceği endişesiyle “sakınılması için Allah’a sığınılan yararsız ilim” kategorisinde değerlendiren telakkîlere kadar bazı ilginç ayrıntılara inmekte, ‘ulûmu’l-evâil’i ‘terkedilen ilimler’ (ulûm mehcûra) ve ‘küfürle karışık hikmet’ (hikme mesûbe bi küfr) olarak niteleyen müelliflere değinmektedir. Ayrıca Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 1234

m.) adındaki meşhur bir sufî müellifin, *Reşfu'n-nasâihi'l-îmâniyye ve keşfu fedâihi'l-Yûnâniyye* adlı eseriyle olsun *Edilletü'l-'iyân ale'l-burhân fi'r-redd ale'l-felâsife bi'l-Kur'ân* adlı eseriyle olsun Grek felsefesine şiddetli saldırılarda bulunmasına da aynı bağlamda temas etmektedir. Bu arada 'ulûmu'l-evâil' ile ilgilendiği için kamuoyu nezdinde bednâm hale gelen din âlimleri, felsefe okuduğu için 'halku'l-Kur'ân' gibi lanetli bir itikada kapıldığı düşünülen halifeler, 'evâil' fikriyatıyla meşgul olduğu için kendisinden hadis rivayetinin caiz görülmediği bilginler, çevrenin hışmından çekindiği için felsefeye dair eserini daha az tepki çekeceği zannıyla kelâm ilmi formunda kaleme alma ihtiyacı duyan düşünürler, müsadere edilmiş felsefe kitapları yakılan kadılar ilginç bir kortej halinde okuyucunun önünden peşpeşe geçmektedirler. Yine İbnü'l-İbnül-Heysem'in astronomiye dair eserinde gördüğü geometrik şekiller karşısında dehşete kapılan bir fanatik, geometri öğretimi aleyhine eser yazan müellifler bu kervana katılırlar.13

Astronomiye duyulan tepkinin sebebi herhalde bu ilmin göklerin yere tesir ettiği anafikrine dayanan kozmolojiyi ve dolayısıyla Sâbiî kültünü hatırlatmasıydı; astronomi-astroloji ayırımının belirgin biçimde kavranamadığı ortamlarda bu ilmin dinî itikatlar açısından endişeyle karşılanması aslında beklenir bir durumdur. Astronomi ve geometriye böyle yaklaşan bir muhitin, Aristo mantığını sempatik bulması beklenemezdi. Goldziher, tahsil görmemiş insanların mantığa karşı genel tavrını şu meşhur sözde tesbit etmiştir: "Mantıkla iştigal eden zındık olur" [men tementaka tezandaka).14 Nihayet Goldziher'den İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643 h.) adlı ünlü hadis bilgininin bazı dindar çevrenin felsefeye bakışını alabildiğine yansıtan fetvâsının serüveni ve muhtevasını öğreniyoruz. Buna

göre, çağının dehası olarak tanınan, hem dinî hem de felsefî ilimlerde uzmanlık sahibi olan Kemâleddîn b. Yûnus el-Mavsılî'ye (ö. 639/1242) akın akın gelen talebeler arasında daha sonra büyük bir hadis âlimi olacak olan İbnu's-Salâh da vardı. Kemâleddin'den mantık okumak için gizlice Musul'a gelmişti. Ancak uzun uğraşlara rağmen mantık İbnü's-Salâh'ın kafasına bir türlü girmiyordu. Kemâleddin 'kendine işkence etmekten vazgeçmen en iyisi" deyip ona nasihatta bulundu ve İbnu's-Salâh mantık çalışmaktan vazgeçti. Ama mesele burada bitmedi; kendisine daha sonra şeriat bakımından felsefe ve mantık çalışmanın yahut öğretmenin hükmü sorulduğu bir durumda üstad, özü şöyle verilebilecek olan bir fetvâ yayınladı: Felsefe aptallığın temelidir (üssü's-sefeh). Tüm sapıklıkların ve yanlışlıkların sebebidir. Felsefeyle iştigal eden, şeriatın güzelliklerini göremez olur. Felsefe çalışan yahut öğreten Allah'tan uzaklaşıp şeytana yaklaşır. Mantık felsefenin medhalidir. Kötünün medhali ise kötüdür. Dolayısıyla onunla iştigal, şeriatın mübah gördüğü bir şey değildir. Ne sahâbe, ne tabiîn ne de müçtehid imamlar onu mübah görmüşlerdir. Şer'î ilimlerde mantık ıstılahlarını kullanmaya gelince, elhamdülillah şer'î ahkâmın mantığa katiyyen ihtiyacı oytur. Mantıkçıların tanım ve burhânla ilgili iddiaları anlamsızdır. Şeriat ve şer'î ilimler tamamlanmıştır. Bu ilimlerin üstadları ortada ne mantık ne de felsefe varken, gereken ilmi tüm derinliğiyle ortaya koymuşlardır. Bir faydası olduğuna inanıp felsefe ve mantıkla uğraşanın şerrinden müslümanları korumak sultana düşer. Sultan böylelerini medreselerden çıkarıp uzaklaştırmalı, hâlâ aynı şeyle meşgul olup olmadıklarını takip ettirmeli, filozofların itikadına bağlı olduğunu açıkça söyleyense İslâm ve kılıç arasında tercihe zorlanmalıdır.15 Benzeri muhtevada resmî bir genelgenin Endülüs'te İbn Rüşd'ün akidesinden kuşku

duyulmaya başlanmasıyla gelişen olayların ardından yayınlandığı da hatırlanmalıdır. Bu genelgeye göre felsefeyle uğraşmak haramdır; felsefe kitapları imhâ edilmeli, felsefeyle uğraşanlara baskı yapılmalı ve insanlar onların şerrinden muhafaza edilmelidir.16

Bu tutum ve hükümlerin sağlıklı şekilde değerlendirilmesi İslâm felsefe geleneğinin yahut bu geleneği kuranların "felsefe tasavvuru"nun ortaya konmasıyla mümkündür. Haddizatında elinizdeki çalışmanın konusu da bundan ibarettir.

BİRİNCİ BÖLÜM: Hikmet Olarak Felsefe

1. Hâlidî Hikmet Tasavvuru

Guénonyen ekol olarak da anılan çağdaş Tradisyonalist akımın yaşayan müslüman temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr, 80'li yıllarda kaleme aldığı *Knowledge and the Sacred* adlı eserinde "sophia perennis" ve/veya "philosophia perennis" teriminin Batı, Doğu ve İslâm tefekkür geleneklerindeki karşılıklarını mukayeseli olarak incelemekte ve esasen modern bilgi anlayışlarının 'kutsal' fikri ve kadîm 'hikmet' tasavvuru ışığında yeniden gözden geçirilmesini teklif etmektedir. Yazarın tespitlerine göre *Perennial Philosophy* (New York 1945) adlı eseriyle kavramı çağdaşlarımızın gündemine getiren Aldous Huxley, bu terimin ilk kez Leibniz tarafından kullanıldığını zannederken, yanılıyordu. Nasr'ın

vurguladığı üzere terim ilk kez çok büyük bir ihtimalle Rönesans dönemi düşünür ve teologu Agostino Steuco (1497-1548) tarafından *De Perrenni Philosophia* adlı eserinde kullanılmıştır. Steuco kendi ilmî muhitine taalluk eden birikimi yanısıra Sâmî dillerini ve bu arada Arapça'yı bilen bir Augustinciydi ve o devirde 'hikmet'e dair eserlerin rahatlıkla bulunabildiği Vatikan kütüphanesinde çalışıyordu. Steuco'yu, kadîm hikmet geleneğini Hermetik ve Zerdüştî kanallara aynı anda bağlayan Ficino (1433-1499) adlı Eflâtuncu bir hıristiyan düşünürü izlemiştir. Gerçi Ficino doğrudan 'philosophia perennis' terimini kullanmamakta, fakat kadim ve kutsal felsefe (philosophia priscorum) ve teoloji (prisca theologia)den sözetmektedir. Teologa göre hakiki felsefe (vera philosophia) bu kadîm hikmetin mirasçısı olan Eflâtun'la başlamıştır ve gerçek dinle aynı şeydir. Esasen, Ficino'ya göre de Eflâtun "Grekçe konuşan Mûsâ" idi. Hermetik, Grek ve Zerdüştî kültür havzalarının Steuco ve Ficino'nun dile getirdiği kadîm hikmet tasavvuru çerçevesinde irtibatlandırılmasında Bizanslı düşünür Gemisthus Plethon'un eserlerinin önemli bir tesir icra ettiği anlaşılmaktadır. Pico della Mirandola ise, Ficino'yu izlemişse de onun Hristiyan olmayan ve özellikle Grek-Mısır kaynaklarına Kur'an-ı Kerim'i, İslâm felsefesini ve Kabbala'yı da katmıştı. Çünkü o, çeşitli uygarlıkların farklı tarih dönemlerinde dile getirdiği hikmetin sürekliliğine inanıyordu. İşte Steuco'nun ilk kez kullandığı 'Philosophia Perennis' böyle bir yaklaşımın mirasçısıdır. Anafikir şudur: Kutsal bilgi olarak hikmetin menşei ilâhîdir. Bu anlamda ilk bilge Hz. Âdem'dir. Zaman içinde unutulmaya yüz tutsa da kutsal-kadîm teoloji ve/veya felsefe sayesinde varlığını sürdüren bu bilgiye, çeşitli geleneklerdeki hikemî ifadelerle yahut aklî hads ve felsefî tefekkürle ulaşılabilir. Hikmeti böyle bir süreklilik

içinde tasavvur eden yaklaşımlara belli bir sempati beslemiş olan Leibniz 'philosophia perennis' terimini yeniden gündeme getirmiştir. Yirminci yüzyılda dikkat çekici bir yaygınlık kazanan terimin, yalnızca aklî mübâheseye indirgenmiş modern felsefe tasavvuruyla karıştırılmaması gereği, sözkonusu Tradisyonalist müelliflerce daima vurgulanmıştır. Zira hikmetin ifade edildiği sistematik öğreti anlamındaki 'philosophia' ile hikmetin salt zihnî çabayla araştırılma süreci aynı şey değildir. Bu tür karıştırmaların sözkonusu olması durumunda 'philosophia perennis' terimi yerine 'sophia perennis' terimi tercih edilmelidir.1

Bu terimin İslâm tefekkür tarihindeki karşılığı "el-Hikmetü'l-hâlide" (veya Farsça'daki "Câvidân Hıred") dir. Felsefe teriminin 'philosophia' karşılığında yaygın olarak kullanıldığı İslâm dünyasında hikmet (sophia) lafzının kullanılışı çok belirgin bir tercihi yansıtmamaktadır. Zira çoğu durumda felsefenin müteradifi olarak hikmetin, feylesofun müteradifi olarak da hakîm (ç. hükemâ)in kullanıldığı bilinmektedir. Ancak burada önemli olan hikmet ve felsefeden ne anlaşıldığıdır. Bu iki terimi çoğu durumda aynı anlamda kullanmakta beis görmeyen bir ilmî muhitte hikmet kavramıyla bu kadar örtüşen bir felsefe tasavvurunu 'hikmet olarak felsefe' çerçevesinde tahlil etmek anlamlı görünüyor. Esas itibariyle mutlak hakikat nosyonuna sahip olan bir entelektüel muhitte bu hakikatın tarih-ötesi karakteri ve tarihî tezahürleri itibariyle evrensel özellikte sâbit bir gerçeklik olarak kavranması tabiî bir sonuçtur. Bu kavrayışa göre çeşitli varlık ve oluş planlarındaki tezahürleri ne kadar farklı olursa olsun tezahür eden özde aynı hakikattır. Dolayısıyla bu hakikatın bilgisi de hangi kültürel kalıplar içinde şekillenmiş olursa olsun, özde aynı bilgidir. Demek ki hâlidî hikmet tasavvuru öncelikle evrensel bir hakikat ve bilgi anlayışına

dayanıyor olmalıdır. Eğer böyle bir hikmetin ezelden yahut başlangıçtan beri mevcut olduğu söylenecekse, bu bilgiyi salt beşerî birikime, aklın tarih içindeki lineer yürüyüşüne bağlamak çelişkili olacaktır. Eğer bu hikmet, en saf şekilleriyle başlangıçtan beri mevcut ise, insana beşer-üstü bir kaynaktan verilmiş olmalıdır. Aşağıda görüleceği gibi hâlidî hikmet tasavvurunda evrensellik yanındaki ikinci boyut böylece nebevîlik boyutu olmaktadır. Ancak hikmetin nebevî menşei tasavvurunun tarihîlik ile çelişip çelişmediği, hikmetin kavranışında tarihî birikimlerin insan aklına doğrudan bir avantaj sağlayıp sağlamadığı meselesi, farklı bakış açılarının mevcudiyetinden kaynaklanan münakaşa mevzuları ortaya çıkarır. Ortaya çıkan bu münakaşalarda birbiriyle karıştırılmaya en müsait iki kavram yine hikmet (sophia) ile hikmetin araştırılması (philosophia) olacaktır. Tarihîlik boyutu hâlidî hikmete yaklaşımda nasıl insan-zaman ilişkilerine müteallik bir veçheyi işaret ediyorsa, kültürel boyut da insan-mekân ilişkilerine müteallik bir veçheyi işaret eder. Yani bilgi ve/veya hikmetin ifade edildiği kültürel coğrafya yahut havzanın izhar ettiği özellikler, o mekân ve lisanda tezahür eden hakikatın özde ötekilerde tezahür edenden farklılığına delâlet etmez. Eğer hâlidî hikmet varsa, bu hikmet hem kültürler-arası hem de kültürler-ötesi olmalıdır. Yani tarihî ve kültürel boyut, evrensellikle çelişmemelidir. Şimdi hâlidî hikmetin sürekliliği fikrinin gerektirdiği evrensellik, nebevîlik, tarihîlik ve kültürellik varsayımlarının İslâm tefekkür geleneği açısından ne kadar geçerli olduğunu inceleyelim.

İslâm dünyasında bilim, felsefe ve kültür tarihi üzerine yazılmış olan tabakât kitaplarının hikmetin sürekliliği fikrini, yukarıda saydığımız varsayımların her biri bakımından o veya bu nisbette yansıtan eserler olduğunu peşinen belirtmek gerekiyor. Tabakât literatürü, İslâm'ın klasik

çağında müslüman entelektüel muhitinin çeşitli siyasal, sosyal ve kültürel âmillerle temas kurulan yabancı birikimleri tevarüs konusunda hiç de gevşek davranmadığını, aksine bunları kavramak hususunda üstün bir gayret gösterdiğini ve bir süre sonra bu birikimi yeniden üretip, terceme sürecinden şerh ve telif etme sürecine sıçrayarak özgün ürünler vermeyi başardıklarını çoğu kere renkli bir üslûp içinde gelecek nesillere aktarmıştır. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Kadı Sâid el-Endelûsî'nin *Tabakâtü'l-ümem*'i, İbnü'l-Kıftî'nin *İhbâru'l-ulemâ*'sı İbn Ebî Usaybia'nın *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*'sı… vb. gibi biyo-bibliyografik eserler kültürel intikallerin nasıl bir sosyo-kültürel zeminde ve nasıl bir zihnî evren içinde gerçekleştiği konusunda ilgi çekici veriler sunmaktadırlar. Bu tür eserlerin okuyucunun zihninde uyandırdığı ilk ve yanıltıcı olmayan intibâ, müslümanların kadîm uygarlıkların ilim ve kültür tarihine çok büyük bir ilgi duydukları, onların mirasına sahip çıkmak hususunda özel inisiyatifler geliştirdikleri, uygarlıklar arası birikim intikallerini genel olarak doğal karşıladıkları ve asla içlerine kapanmadıkları yolundadır. Başka devirlere, başka uluslara, başka din ve kültürlere mensup insanların birikiminde, tevarüs etmeye değer unsurlar bulmak, ancak bir süreklilik, tarihî birikim ve nihayet evrensellik fikriyle mümkün olabilirdi.

İbnü'n-Nedîm, tarihin neredeyse şafağında ortaya çıkmış uygarlıklardan başlayarak, ilmin kültürel havzalar arasında intikal ve gelişimini anlatırken, zincirin son halkasını teşkil eden İslâm uygarlığını bu sürekliliğin en anlamlı devamı ilân etme gibi bir amaç da taşıyordu. Ebû Sehl b. Nevbaht'tan aktardığı ilmî geleneğin intikal serüveni, söz konusu süreklilik fikrini İslâm uygarlığının tarihî konumu çerçevesinde vurgulaması bakımından önemlidir.

Bu aktarılan serüvene göre, ilmin anayurdu Babilonya idi. Yaşanan dinî ve siyasî krizlere rağmen varlığını sürdüren ilmî gelenek, Hint ve Çin gibi Doğu medeniyetleri tarafından doğrudan, Grek medeniyeti tarafından ise İskender'in fetihleri münasebetiyle dolaylı olarak tevarüs edildi. Ancak merkez üssü daima Irak-İran havzası oldu. Bu havzadaki son kültürel çiçekleniş Sâsânîler zamanında vukû buldu. Özellikle Erdeşir b. Bâbek, Sâbûr ve Enûşirvân'ın girişimlerinin bu çiçeklenişte önemli rolleri oldu.[2] Bir Farisî'nin Irak-İran merkezli bir ilim tarihi yazmış olması doğaldır. Burada asıl dikkat çekici olan metnin İbnü'n-Nedîm'in aktarımında hangi çerçeveye oturduğudur. Nitekim iki sayfa daha okuyunca söz, Farsça'ya intikal etmiş bazı Grekçe literatürün İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) ve diğerleri tarafından tercemesine getirilmektedir. İbnü'n-Nedîm'den sık sık aktarılan, Emevî emiri Halid b. Yezid'in (ö. 85? veya 90?/704? veya 708?) ilk tercümeyi yaptıran kişi olduğu rivayeti olsun, Me'mûn'un rüyasında Aristo'yu görüşü ardından tercüme faaliyetlerinin ivme kazandığı rivayeti olsun İslâm dünyasındaki ilmî gelişmelere süreklilik fikrini teyid edecek tarihî bir arka plan sağlama amacına yöneliktir.[3] Ayrıca onun Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî'den (ö. 286/899) aktardığı kadîm Kildânî kültürünün, Agathadaimon ve Hermes figürlerinin ön plana çıktığı nebevî karakteri ile Kildânîlerin hikmete dair alâkaları da, intikal fenomenine ayrıntılarını aşağıda vereceğimiz farklı bir renk katmaktadır.[4]

Endülüslü Kadı Sâid ilimlerin genelde İslâm dünyasına, özelde de Endülüs'e intikal edişine bir arka plan sağlamak amacıyla *Tabakâtü'l-ümem*'i kaleme almıştır. Eserin isminde geçen 'ümem' lafzı ulusları yahut kültür havzalarını ifade etmekte ve konu, Farisîler, Keldânîler (Süryânî-Bâbil), Grek-Latinler, Kıptîler (Mısır-Sûdân-Habeş), Türkler, Hind-

Sindliler, Çinlilerden oluşan yedi köklü ulusun eğilim ve kabiliyetleriyle tarih boyunca ilimler ve sanatlara ne gibi katkılarda bulunduğu ve bu katkılarla oluşan birikimin İslâm dünyasına nasıl intikal ettiği etrafında dönmektedir. Nitekim Sâid, bu ulusların tüm farklılıklarına rağmen aslında iki gruba ayrılabileceğini söylemektedir: a) Hind, Fars, Kildânî, Yunanlı, Msırlı, Arap, İbrâni uluslarınının teşkil ettiği, ilme ilgi duyup çeşitli sahalarda gelişme kaydedenler; b) Çinli, Türk, Rus, Berberî… gibi ulusların teşkil ettiği, ilme kayıtsız ve ilgisiz kalıp bu sahada bir başarı kaydetmeyenler. Pratik ve görsel sanatlardaki maharetleriyle Çinliler ile savaş sanatındaki maharetleriyle Türklerin dışındakiler için Sâid hiç de kibarca olmayan nitelemeler yapmaktadır. Sözkonusu ikinci grup hikmetle ilgilenmemek, felsefe öğrenmemek hususunda müşterektirler.5

Bu perspektif bir yandan ilim, hikmet veya felsefenin uluslar-arası karakterini vurgularken öte yandan ulusları bunlar karşısındaki tavrıyla değerlendirmektedir. *Tabakâtü'l-ümem*'de de benzerlerinde olduğu gibi felsefî ilimleri tedvin veya ihyâ eden ünlü isimler yer yer nebevî bir menşe' ile irtibatlandırılmaktadır. Empedokles'in hikmeti Şam'da Dâvud (a.s.) tan öğrenip Yunan beldesinde talim etmesi, Pisagor'un hikmeti Mısır'da yine Dâvûd (a.s.)'un ashabından edinmesi ve bu ilmin "Mişkâtü'n-nübüvve"den kaynaklandığını ileri sürmesi, onun geleneğinin Eflâtun tarafından sürdürülmesi, bu cümleden sayılabilecek örneklerdir.6 Yine Mısır hikmet muhitinin başlangıcı Tufan'dan önce yaşamış ve nebevî bir figür olarak takdim edilen Hermes'e (müslümanların Hz. İdrîs'i) kadar geri götürülmekte, oradan Kral İskender'in kendi adıyla anılan kentte inşâ ettirdiği ünlü kütüphaneye (Dârü'l-ilm ve'l-hikme) uzanan hikmet tarihi, müslümanların Mısır'ı fethine kadar getirilmektedir.7 Burada Sokrat

imajına da dikkat çekmek gerekiyor. Pisagoryen geleneğin bir takipçisi olarak resmedilen Sokrat'ın ilgilerini daha çok metafizik konulara hasredip zâhidane bir hayat yaşadığını ve bu tercihinin bir sonucu olarak Yunanlıların putperest inancına karşı mücadele verdiğini kaydeden Sâid, böylece "mişkâtü'n-nübüvve"den feyz alan hikmet geleneğinin muayyen bir tasvirini vermiş olmaktadır.8

Bu tasvirin en göze batan desenlerinden biri de felsefî ilimlerin 'birikimsel' karakteridir. Bu ilimler çeşitli ulus ve bilginlerce geliştirilmekte, bir birikim elde edilmekte ve sonunda bir büyük bilgin yahut filozof bu birikimi sistemleştirip zirve noktasına taşımaktadır. Dolayısıyla bu sîmâlar ilim tarihinin âdeta kendilerinde kristalize olduğu sarsılmaz otoritelere dönüşmektedir. Astronomide Batlamyus, mantıkta Aristo ve Arap gramerinde Sîbeveyh'in konumu böyledir. Yunan felsefesinin Aristo'yla, astronomi'nin Batlamyus'la aşılamaz bir doruk noktasına ulaştığını belirten Sâid'in,9 ilimde hem terakkiye hem de bu terakkinin nihayetine inanması garip bir çelişkidir. Sâid'in bu konudaki inancı o kadar katîdir ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin Aristo gibi kemâl ifade eden bir otoritenin yolundan sapıp ilmî terakkinin Aristo'dan önceki Pisagor-Eflâtun aşamasına avdet etmesi, bir felsefî tereddî olarak nitelendirilmektedir.10 *Tabakâtü'l-ümem*'de kadîm çağlardan, İslâm'ın zuhurunu takip eden zamanlara kadar gelişimleri aktarılan felsefî ilimler, bir şekilde İslâmî devirdeki girişimlerle irtibatlandırılmakta ve süreklilik fikrinin geçerliliği böylece sağlanmaktadır. Sâid'in hikmetin tarihine bakışında zaman zaman İslâm'ın ihyâ edici rolünün vurgulandığına da tanık olmaktayız.

Allah'ın felsefî ilimlere yatkın mizaçta yaratmadığı câhiliyye Araplarının İslâm'dan sonra, özellikle de Abbasîler zamanında nasıl bir ilmî canlılığa yol açtığını kaydeden Sâid, müslümanların girişine kadar ilmî bir canlılığa rastlanmayan Endülüs'te, fetihten sonra meydana gelen felsefî hareketliliği büyük bir memnuniyetle zikretmektedir. Sâid'e göre İsrailoğulları da felsefede pek şöhretli değil iken, müslümanların egemenliği altına girdiklerinde bazı ilimlerde şöhretli sîmâlar yetiştirebilmişlerdir.11

Hâlidî hikmet tasavvurunun süreklilik fikriyle ilgili yönünü ilmî terakki kavramıyla çeliştirmeden tasvir edişine mukabil, İbn Ebî Usaybia, tıp örneğinde ilmin nebevîliği ve birikimselliği konusundaki bir kutuplaşmayı aktarmaktadır. Bir tıp tarihçisinin, eserine böyle bir tartışmayı gündeme getirerek başlaması tabiîdir.

Tıbbın ilkeleri Allah tarafından ilham mı edilmiştir, yoksa onlara insanî gayretle mi ulaşılmıştır? Tartışmanın konusu budur. Tıp ilminin, ilkeleri itibariyle insanlara ilâhî bilgiyle öğretildiğini savunanlara, "Ashâbu'l-kıyâs" denmekte ve Hipokrat-Galen geleneğinin bu inancı savunduğu belirtilmektedir. "Ashâbu't-tecribe" diye anılan kesim ise tıbbın tamamen insanî araştırmaların bir ürünü olduğunu savunmaktadır. Gariptir, bu kesim de Asklepios'tan Hipokrat'a uzanan tıp geleneğinin Antik ve Ortaçağlarda devam eden karizmasına yaslanmakta, tıbbın Kos adasındaki araştırmalarla başladığını ileri sürmektedir. İlhamı savunanlara kıyas yanlıları denmesinin nedeni hemen tahmin olunabilir. Ortada doğruluğuna kesin inanç beslenen bir tıp öğretisi vardır. Her yeni klinik vak'anın açıklaması, gerekli analizler yapılıp bu öğretiden çıkarılır. Bu tümdengelimsel yaklaşıma mukabil tecrübe yanlıları tıbbın deneysel birikimle geliştiği ve tıp teorisine tümevarım yoluyla ulaşıldığını savunmuşlardır. Bir ilk gerek,

diyorlar tümdengelim yanlıları; tıbbın tümel bir teori halinde başlangıcını işaret eden bir ilk. Bu başlangıç, ilkeleri itibariyle tıbbın insanoğluna ilham edilişinden başka bir şey değildir. Allah'ın akıl sahibi olmayan hayvanlara bile bazı içgüdüsel bilgileri ilham edişine bakarak akıl sahibi olan insanın böyle bir ilhama daha layık olduğu söylenmelidir. Tümevarımcılar ise "tümel"e deneysel araştırma ve hatta rastlantılarla artan birikimler sayesinde varıldığında ısrar ediyorlar.

Tabiatıyla modern bir hekime fazlasıyla mitolojik gelebilecek bu nebevî ilham anlayışının İbn Ebî Usaybia'nın bunları yazdığı dönemde, bugün deneysel tıbbın kurucusu sayılan Calinûs'tan tercüme edilen kitaplardan okunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. İbn Ebî Usaybia ise modern bir hekimin ilmî zihniyetine hayli yakın bir empirisizm-rasyonalizm dengesini savunuyor: Deneysel veriler, akıl yürütme yoluyla ilmî kanunlara ulaşmanın temel hareket noktasıdır. İlmî birikimleri bir kavmin tekeline bağlayamayacağımız gibi, her kavmin katkıda bulunduğu bu birikim sürecinin 'ilk'ini tespitin çok anlamlı olmayacağı ortadadır. Zira Asklepios tıp geleneği gibi kendinden öncesini unutturabilecek uzun ilmî başarı ve otorite dönemlerinin tarih tarafından kaydedildiğini biliyoruz. Kısacası İbn Ebî Usaybia ilham-tecrübe probleminin yanlış konulduğu kanaatindedir.12

Kanaati ne olursa olsun, onun, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin de taraftarı olduğu tıbbın nebevî menşei fikrinin hararetle savunulduğu bir ilmî atmosferde nefes alıp verdiği ortadadır.

Hikmetin sürekliliği, evrenselliği ve nebevîliği ile felsefenin tarihîliği, birikimselliği ve kültürelliğini, hâlidî hikmet tasavvurunda bütünleştirecek şekilde birlikte vurgulayan ve örnekleri okuyucuyu sıkacak ölçüde

çoğaltılabilecek olan tabakât literatürüne ait bu verilere, hikemiyat literatüründe de sıklıkla raslanmaktadır. Biz bunlardan yalnızca ikisine değinmekle yetineceğiz. Bunlardan daha erken tarihli olanı İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *el-Hikmetü'l-hâlide* (Farsça adıyla *Câvidan Hırad*/Ezelî Akıl) adlı eseridir ki, taşıdığı ünvan, bu kısımda işlediğimiz hâlidî hikmet (philosophia perennis) öğretisinin Arapça ve Farsça'daki tam karşılığıdır. İbn Miskeveyh terimin tazammun ettiği anlamı çok açık ifade etmekte, çeşitli kültür havzalarında ifade edilmiş şekilleriyle hikmetin evrensel ve sürekli olduğunu belirtmektedir. Buna göre ezelî bir akıl, ezelî bir hikmet vardır; o devirden devire, ulustan ulusa değişmeyen, tarih ötesi bir hakikat; kendini çağlar boyu çeşitli kültür havzalarında daima tezahür ettiren bir hâlidî hikmettir.13

İbn Miskeveyh bu eserini *Câvidan Hırad* adlı eski İran edebiyatına dair bir metne Fars, Hind, Arap (İslâm) hikemiyatından derlediği hikmetli sözleri de ekleyerek vücûda getirmiştir. Eserde Buzurgmihr, Enûşirvân, Hz. Ali, Hasan-ı Basrî, Sokrât, Eflâtun, İbnü'l-Mukaffa', Fârâbî, Ebu'l-Hasen el-Âmirî, Câhız… gibi isimler hâlidî hikmet tasavvuru çerçevesinde yer almakta, bunlara yer yer Câhiliyye şairlerinden örnekler, bazı sûfîlerin sözleri ve nihayet Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri eşlik etmektedir.14

Hâlidî hikmet tasavvuru çerçevesinde zikredilebilecek olan hikemiyyât literatürüne dair bir başka örnek de İbn Fâtik'in (ö. 500/1106?) *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim* adlı eseridir. Eser, adı üzerinde hikmetli sözlerden derlenmiş bir antolojidir. Ancak müellif seçmede bazı kriterler gözettiğini eserinin başında belirtmektedir. Herşeyden önce İbn Fâtik, sözlerini iktibas ettiği filozofların tevhid ehli ve metafizikçi (ilâhiyyûn) olmalarına dikkat etmiş, antolojisinin, dünya ve ahirette yarar getireceğini

umduğu sözlerden oluşmasına özen göstermiştir. Yine kendisinin vurguladığı üzere, antolojide adı geçen bilgelere ait yöntem ve dönem farklılıkları, onların sözlerine eğilip en güzelini seçmesine mani olmamıştır. Zira o, “hikmetin müslümanın yitiği olduğuna ve nerede bulursa alması, hangi kaynaktan çıktığına bakmaması gerektiğine” inanmaktadır. Nitekim Allah da “sözü dinleyip en güzeline uyanları” (Zümer 39/18) müjdelemektedir. Zaten bu seçme işleminde şeriat ve aklın süzgeçleri kullanılmış, bunlara aykırı olanları antolojiye girmemiştir.15

Eserde hikmet geleneğinin ünlü isimleri, hâlidî hikmetin nebevî karakterini de belirtmek üzere Şît, İdrîs, Asklepios, Lokmân… gibi nebî olan yahut olduğu düşünülen şahsiyetlerle irtibatlandırılmaktadır.16

F.Rosenthal, hâlidî hikmet tasavvurunun IV./X. yüzyılda Arabî-Şu’ûbî kutuplaşmasını aşma ihtiyacının belirmesiyle yaygınlaştığı kanaatindedir. Zira bu ‘yeni’ görüş, medeniyetlerin özde bir olduğu, bu birliğin de beşerî aklın bir oluşuyla alâkalı bulunduğunu telkin etmekteydi. Bu görüşü yaygınlaştırmak isteyenler, Arapların entelektüel üstünlük iddiasına karşı çıkan gruplardandı. Meselâ “Câvidân Hırad” kavramını ilk kez gündeme getiren İbn Miskeveyh, hâlidî hikmet tasavvurunun Farisî bir elbise içinde sunuluşuna ön ayak olmuştu. Ancak yine de vurgu Fars kültürüne değil, Hind, Yunan, Arap, İslâm kültür ve edebiyatlarının işaret ettiği evrensel hikmete idi. Her ne kadar zaman zaman bazı edipler, Arap-Grek yahut Fars-Arap edebiyatları arasında mukayeselere gidip üstünlük imalarında bulunuyor idiyseler de, hâlidî hikmet tasavvurunun yaygınlaşması, neticede bu üstünlük iddialarının massedildiği evrensel bir hikmet anlayışının nisbeten kabülüne, başka din, itikat, dil ve kültür gruplarının da hikmetin ifadesi olan düşünceler ortaya koyabileceği kanaatine yol açtı.17

Edip-filozof diyebileceğimiz bazı sîmalar da bu telakkinin yaygınlaşmasına katkıda bulundular. Onlar medeniyetler arasındaki zâhirî farklılıkların hâlidî hikmet tasavvurunu iptal etmeyeceği kanaatindeydiler. Farklı uluslar aynı gövdenin farklı organları gibi fonksiyon icra ediyorlar ve hâlidî hikmetin tebellürüne katkıda bulunuyorlardı. Ünlü mantıkçı Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 380?/990?) "hikmetin Greklerin (rûm) başlarına, Arapların diline, Farisîlerin kalplerine ve Çinlilerin ellerine indiğini"18 telkin ediyordu. Aynı şekilde İbnü'l-Mukaffa', Câhız, Râğıb el-İsfehânî gibi yazarlar şu anlayışı vurgulamaktan geri durmadılar: Uluslar ve kültürleri arasında üstünlük yoktur. Ancak bazı uluslar bazı konularda uzmanlaşmışlardır. Hepsi evrensel hikmetin yeryüzündeki tecellisine kendi çaplarında katkıda bulunmak gibi ortak bir amaca hizmet ederler. Dolayısıyla kültürler arasında organik bir kültür bağı kurulmasından daha doğal bir şey olamaz.19 Tabiatıyla bu, İbn Fâtik örneğinde görüldüğü gibi, kültürel intikallerde seçmeci davranılmadığı ve İslâm'ın izzetinin gözardı edildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Câhız (ö. 225/869), İslâm felsefesini hıristiyan felsefesinin basit bir devamı gibi gören zimmî entelektüellere karşı esasen hıristiyanların da eski Grek kültürünün başarısız ve kötü bir devamı olduğunu belirterek müdafaaya geçmekte, İslâm felsefesinin onların felsefelerinin uydusu ve/veya dengi olduğu şeklindeki hıristiyanî yorumları reddetmektedir.20

Âmirî'nin (ö. 381/992) *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinde yazdıkları ise açıkça evrenselliğin İslâm'ın izzeti ve egemenliğiyle sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Filozofa göre dış kültürlerden intikallerin, sayesinde başarıldığı tercüme faaliyeti, her ne kadar gayri müslim unsurlar eliyle yürütülmüş ise de, bu faaliyeti örgütleyen, finanse

eden, motive eden ve en önemlisi arzu eden İslâm'ın gücü ve egemenliğidir. Mütercimler İslâm'ın halifesinin sadece hizmetkârlarıydılar.21

Görüldüğü gibi bu tasavvur basit bir etno-kültürel kimlik bilincinin ifadesi sayılmamalıdır. Câhız ve Âmirî Araplık bilinci adına Arap olmayan (acem) unsurları tahfif ediyor değildir. Her ne kadar Bernard Lewis'in analitik tarzda ortaya koyduğu gibi bütün eski kültür havzalarında 'Biz ve ötekiler' vurgusu daima yapılmış ve yabancılar 'barbar' yahut 'acem' gibi bilinen nitelemelerle anılmışlarsa da, bunların ırkî bir üstünlükten ziyade yer yer 'dili başka', yer yer 'dini başka' anlamında kullanıldığı ve sadece kültürel kimliğe müteallik olduğu anlaşılmaktadır. Zaten müslüman araplar sözkonusu olduğunda, ne İslâm-öncesi Arap şiirinde ne de Kur'an'da ırkî önyargılara raslanmıyordu.22

Fetihlerle kültürel coğrafyası genişleyen müslümanlar, bir süre sonra kendilerinden başkalarının da kültür ürettiklerini ve muayyen sahalarda kendilerinden üstün olduklarını görüp durumu kabullenmek zorunda kaldılar.23 Artık 'acem' (Arap olmayan) etno-kültürel kimlikler sınırların dışında, ötelerinde değil, içindeydi ve ülkenin büyük kentlerinde yaşıyorlardı. Arap olan ve olmayan unsurların kendilerini ispatlama çabalarının dikkatleri etnik kimliklere çekmesi doğaldı. Ancak bir süre sonra sular duruldu ve çeşitli uluslara ait tecrübe ve birikimlerin farklılığı ve fakat aynı zamanda her ulusa aidiyeti fikrini işleyen yazılar yazıldı (msl. Câhız, Ebû Süleymân es-Sicistânî, Sâid el-Endelüsî'ninkiler gibi), Araplar cömert ve cesur, İranlılar devlet ve siyasette yetenekli, Grekler filozof ve sanatçı, Hintliler gizli ilimlere vâkıf, Çinliler el sanatlarında mâhir, Türkler savaşçı…vs. gibi nitelemelere gidildi.24

Böylece Rosenthal'in de yukarıda vurguladığı gibi tecrübe ve birikimlerin intikalini mümkün kılan ve ulusların farklılığını "te'ârüf" telakkisiyle kıymetlendiren bir anlayış doğdu. Açıkçası bu başkalarının farkına varış süreci Grek, İran ve Hind hikmetinin İslâm dünyasına intikali için gerekli psikolojik şartları hazırlamada önemli olmuştur. Rosenthal'in hâlidî hikmet telakkisinin doğuşunu bir etno-kültürel kutuplaşmaya indirgeyen hattâ neredeyse hâlidî hikmeti bir 'şuûbiyye ideolojisi' olarak tanımlayan kanaati ise oldukça tartışılabilir görünüyor.

"Bizden öncekilere teşekkür borçluyuz" diyen ve özellikle Hellenistik kültürün İslâm dünyasına intikalinde önemli roller üstlenmiş olan Kindî'nin (ö. 252/866) katıksız Arap olduğu ve ilk İslâm filozofu ünvanını taşadığı unutulmamalıdır. O, aşağıda da inceleneceği üzere hikmetin etnolojik coğrafyasıyla değil kendisiyle alâkadardı ve kümülatif karakterli hikmet geleneğinin, hakikatın o veya bu nisbette ifadesi olarak tarih boyunca lineer bir çizgiyi izlediğini düşünüyordu. Gûya gördüğü bir rüya sebebiyle Aristo'nun kitaplarını çevirten ve kültür tarihinin en önemli fenomenlerinden "beytü'l-hikme"yi kuran Abbâsî halîfesi, bir Araptı. Bu konuda çok örnek serdedilebilir; hâlidî hikmet telakkisinde mündemiç süreklilik, evrensellik ve nebevîlik özelliklerinden birkaçı yahut hepsine karşılık olabilecek ilmî bir zihniyetin doğuşunu, şuûbiyye ideolojisine bağlamak pek açıklayıcı görünmemektedir. Bizce hâdise hakikatın hem zaman (tarih), hem de mekân (kültürel coğrafya) ötesi karakterine dair şuurun, ilim ve fikir tarihi sahnesinde çeşitli şekillerdeki ifadesinden ibarettir. İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hırad* adlı eserle İslâm kültür muhitine nefhetmek istediği ilmî ruh, onun Fârisî oluşuyla doğrudan alâkalı propagandalara bağlanamaz. Nitekim o, *el-Fevzu'l-asgar* adlı eserinde,

Tevhid, nefsin ölümsüzlüğü ve nübüvvet meselelerini ele alırken Arnaldez'in vurgusuyla, 'philosophia perennis' telakkisinin yönlendirdiği bir yaklaşımı benimsemiş,25 kadîm hikmet geleneğini sürdürdüğüne inandığı eski Yunan filozoflarının düşüncelerini nebevî öğretiye eklemlemiştir. Anılan eserinde kadîm Fars hikmetine tek bir atıf yoktur. Bu yaklaşıma göre, "Yunanlıların hakka tâbi olanları"ndan hiçbiri Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr etmemiş, aksine ispat etmiştir. Aralarında tam bir ittifak vardır. Zira gerekli felsefî çabayı gösterip subjektif takıntılarından kurtulanların talim ettikleri şey, "ehlü'l-hikme"nin ittifak edip "nebîlerin davet ettiği" bu hakikattır.26 Nefsin ölümsüzlüğünü yani bir öte-dünyanın varlığını da Aristo ve birçok başka Yunan filozofu kabul etmektedir.27 Esasen saadetin kazanılması (tahsîlu's-sa'âde) sadece "hikmet" ile mümkündür. Saadet teorik hikmet planında doğru görüşlere ulaşmak ve pratik hikmet planında erdemli ahlâkı kazanmakla elde edilebilir. Zaten Allah peygamberlerini bu iki gaye için göndermiştir. "Nebevî mesajın doğruluğunu sağlıklı düşünceyle bilmek isteyenler, buna dair (delilleri) filozofların (hükemâ) öğretilerinde bulacaklardır".28 Gerek hakikî filozofların gerekse peygamberlerin öğrettiği 'hikmet', esasen ontolojik gerçekliği kendisiyle kavradığımız bilgidir. Zira varlığın ontolojik hiyerarşisi "el-Vâhidu'l-Hakk"dan neş'et eden, her bir varlık mertebesinin kendisiyle dengelendiği ve bir ölçüye kavuşturulduğu "el-Hikmetü's-Sâriye" ile binâ edilmiştir.29

Peygamberlerin, bilgisine vahiy ile ulaştığı ve mazi ile istikbalin aynı anda hâzır olduğu zaman-ötesi hikmet ile, bu hikmete ilmin nazarî yoluyla, nisbeten muttali olanların uzlaştığı görülecektir. Varlığın sabit gerçekliği veya ilkeleri hususunda felsefî araştırmanın (tefelsüf) en aşağı seviyesinde

de olsa doğru bir görüşe ulaşmış kimse, peygamberin haber verdiği şeyle çatışmaya girmeyecek, onu zorunlu olarak tasdik edecektir. Hatta feylesofun peygamberin getirdiğini tasdikte, filozofların kendi aralarındaki uzlaşmadan çok daha atılgan davrandıkları görülecektir. Zira bu “hakikatler” konusunda iki kesim de müttefiktir.30 Bu fikirlerde yansıyan hikmet ve hakikat şuurudur ki, tüm nebevî ve evrensel karakteriyle hâlidî hikmet anlayışına medâr olmuştur.

Böyle bir hakikat ve hikmet anlayışı olmaksızın, bazı müelliflerin kullanmaktan hoşlandıkları ifadeyle “İslâm Rönesansı” denilen hadise acaba vukû bulabilir miydi? İslâm (edip ve) filozofları açıkça menşei kendi yaşadıkları nebîlere yurt olmuş topraklar olan kadîm bir mirası ihyâ etmek gibi bir gayeye sahip olmasalardı, bir kültürel Altın Çağ yaşanabilir miydi? Şu gözönünde bulundurulmalıdır ki, İslâm filozofları Hellenistik döneme ait bazı rivayetleri ciddiye alıyorlar ve kadîm Yunan filozoflarının ‘hikmet’i Orta Doğu’dan tavarüs ettiklerini düşünüyorlardı. Meselâ –pek çok kaynakta zikredildiği üzere– Empedokles, hikmeti Hz. Dâvûd zamanında Suriye-Filistin topraklarında yaşayan Lokman el-Hakîm’den almıştı; yine Pisagor Mısır’da Hz. Süleyman’ın talebelerinden fizik ve metafizik okumuş; geometriyi Mısırlılardan öğrenmişti. Kısacası bu filozoflar, Doğu’da öğrendiklerini Grek dünyasına aktarmıştı. Dolayısıyla Grek felsefesi araştırmalarında bulunmak bir ‘bid’at’ değil, yitirilmiş hikmetin yeniden bulunuşu ve ihya edilişi anlamına geliyordu. Nitekim Fârâbî (Tahsilu’s-Sa’âde [Haydarâbâd 1345/1926], s. 38, 47’de), felsefenin kadîm çağlarda Irak Kildânîleri arasında doğduğunu, oradan Greklere, Greklerden Sûryânîlere ve sonra Araplara geçtiğini yazıyordu. Böylece felsefe menşeine dönmüş oluyor ve Irak, müslüman filozofların elinde felsefenin

yeniden doğuşuna tanıklık ediyordu. Esasen eskilerin ilimleri (ulûmu'l-evâil) insanlığın ortak mirasıydı ve hiç tereddüt etmeden tevarüs edilebilirdi:[31]

Hâlidî hikmetin nebevî menşeiyle ilgili olarak meseleyi tabakât, hikemiyat veya edebiyat literatüründeki değini, işaret ve imâlardan farklı olarak açıkça 'problematik' tarzda ele alan metinler de vardır. Bunların en göze batanlarından biri Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/934) *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eseridir. Ebû Hâtim, felsefe (bilim) tarihini tam manasıyla rasyonalist bir temele oturtan, bilgiye ulaşmanın tek yolunun, nübüvvete ihtiyaç hissetmeksizin felsefî birikimi edinmek ve ona ilavelerde bulunmak olduğuna inanan, bilginin yegâne kaynağının insan aklı olduğununu, insanoğlunun ilimler bakımından nebîlere hiçbir şey borçlu olmadığını telkin eden, ilmî otoritenin de nebîlere değil, matematik, mantık, tıp ve astronomi kitaplarını insanlığın hizmetine sunmuş Grek bilginlerine dayandırılması gerektiğini haykıran bir "mülhid" karşısında (ki onun Ebû Bekir er-Râzî olduğu rivayet olunmaktadır),[32] felsefî ilimlerin ilke ve menşeleri itibariyle nebilerden tevarüs edildiği tezini savunmaktadır. Bu telakkiye göre peygamberler insanlığın öğretmenleridir; medeniyetin hakiki kurucularıdır ve filozoflar da onların mirasçılarıdır.

Râzî'ye göre, astronomi, tıp, hendese ve birtakım tabiî ilimler üzerine eserler vermiş olan eski gerçek filozoflar, kendi zamanlarının bilgeleri, imamlarıydılar; Allah'ın, yaratıkları üzerine birer hueti idiler; Allah onları kendisinden bir vahiy ile teyid etmiş ve onlara bu hikmeti öğretmiştir. Her biri hikmetin bir şubesinden almış; kimi tıp, kimisi hendese, kimisi de tabiat ilimlerini öğrenmiştir. Allah bu nebilerin kendi çağlarında mertebelerinin açığa çıkması ve ahalinin lisanıyla delillerinin ortaya

konması için hikmete dair ilkelerin ahaliye de öğretilmesini murad edince, bu bilge peygamberler hikmeti kitlelere yaymaya başladılar. Nitekim astronominin menşeinin İdris Nebî olduğu rivayet edilir. Kur'an-ı Kerim'de ona dair olan “Onu yüce bir mekâna yükselttik” (Meryem 19/57) ayeti de buna işaret olmalıdır. Filozoflar arasında zikredilen Hermes, Kur'an'daki İdrîs'tir.[33] Tabiat bilgisi de netice itibariyle Allah'ın Hz. Âdem'e öğrettiklerine dayanır. Aksi takdirde Hz. Âdem'in bünyesine faydalı ve zararlı gıdaları tecrübeyle öğrenmesi için ömrü kâfî gelmezdi. Dolayısıyla tıbbın birikimi Hipokrat'la başlıyor değildir. Ondan geriye doğru gittiğinizde karşınıza Hz. Âdem'in Allah'tan öğrendiklerini aktardığı evlâtları çıkacaktır.[34] Buradaki akıl yürütme şu esasa dayanmaktadır: Bir ilk öğretmen olmalıdır. Bu zâtın sadece kendi akıl ve tecrübesiyle bir ilmi kurması mümkün olmadığına göre bu ilim ona vahyediliyor olmalıdır. Dolayısıyla ilk öğretmenler bilge peygamberlerdir. Daha sonraki felsefî birikim esasen bu nebevî öğretilere dayanır.

Bu âlemdeki küçük-büyük her hikmetin aslı peygamberlerdir. Bilgin ve filozoflar onların mirasçılarıdır. Öklides, Batlamyus gibi müelliflerin hikmete dair kitapları da, tıpkı lisanlardaki nesiller boyu devam eden gramatik düzenin onu ilk öğretene hamledilmesi gibi, bir ilk öğreticiye râcî kılınmalıdır. Bu ilk öğretici, ilmini ilâhî vahiyle almıştır; yani peygamberdir.[35] Ebû Hâtim bu minvâl üzere astronomi ve farmakolojinin (akâkîr) temel bilgileri itibariyle sırf beşerî çabaya dayalı bir ilim olarak temellendirilemeyeceğini, bu işin başlangıcında nebevî bilginin olması gerektiğini uzun uzun izaha çalışmaktadır. Neticede bu izahat onun kelimeleriyle şu anafikre bağlanır: “Tıp ilmi, ilaç bilgisi, astronomi ve felsefe (metafizik?) sonra gelenin önce gelenden tevârüs ettiği ve bunun bir

ilk hakîmde son bulduğu bilgilerdir; sözkonusu ilk hakim bu latif bilgileri Allah azze ve celle'den te'yîd ve vahy alarak öğrenmiştir ve bu yüzden peygamberler sınıfına dahildir. Zira hiç kimse vahiy dışında bu bilgilere ulaşacak vüs'atte değildir".36

Hâlidî hikmet yaklaşımını İhvânu's-Safâ'da da görüyoruz. Onlar öğretilerinin nevzuhûr bir görüş yahut daha önce tarih sahnesinde yer almamış bir "mezheb" olmadığını telkin etmekteydiler. Aksine bu öğreti "kadîm bir görüş" (re'y kadîm) idi; bilgeler, filozoflar, erdemli kişiler, nebîlerin sâlik oldukları bu yola daha önceden de koyulmuşlardı, bu yoldan nice nebîler, nice kılavuz öncüler geçmişti.37

İhvân'ın naklettiği şu uydurma hadis, onların hâlidî hikmet telakkisine ne kadar yakın durduklarını göstermektedir: "Peygamberimizin (s.a.v.) huzurunda Aristâtâlis'in adı anılmıştı. Bunun üzerine nebî: 'Eğer yaşasaydı benim getirdiğimi tanır, dinime tâbî olurdu' buyurdu."38

Hâlidî hikmet telakkisini açık-seçik bir şekilde ortaya koyan düşünürlerden biri de Âmirî'dir. O'nun İslâm dini ve medeniyetinin üstünlüklerini vurgulamak üzere kaleme aldığı *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm* eserinde, bu medeniyete dışarıdan girmiş olan felsefî (hikemî) ilimlerin meşruiyetini dinî (millî) ilimlerle temellendirmek istemesi ile hâlidî hikmet telakkisiyle yakından ilgili gözükmektedir.

Âmirî'ye göre "millî ilimler" temel, yol gösterici ve tümel yararları sağlayıcı bilgilerdir. Şu halde felsefî ilimler esaslarını din ilimlerinden alıyor olmalıdırlar. Zaten din ilimlerinin kaynağı ile nazarî ilimlerin ilkelerini aldığı ışık kaynağı (mişkât) aynıdır; yani vahiydir. Hâlidî hikmet bağlamında çeşitli düşünürlerin sık sık kullandığı "mişkâtü'n-nübüvve"

terimi hatırlanmalıdır. Din ilimleri Âmiri'ye göre nazarî ilimlerin doğruluk ve geçerlilik ilkesidir. Ama mesele bundan ibaret değildir. Yani bize insanî bilginin yalnızca kriterinin değil, kaynağının da nebevî olduğu söylenmektedir. Nitekim tıp sanatının nisbet edildiği Asklepios, astronominin nisbet edildiği Hermes ve muayyen Hint bilgeleri esasen ilâhî vahye yahut ilhama mazhar olmuş şahsiyetlerdir.39

İnsanın ancak hikmetle kemâle erdiği, bu kemâlin ontolojik (ilk) mertebesinin insan aklı (en-nefsu'n-nutkiyye) olduğu tezine dayalı olarak, ölümsüzlük fikrini incelemek üzere kaleme aldığı *el-Emed ale'l-ebed* adlı eserine filozof, hikmet ve onun tarihi konusuna dair dört giriş bölümüyle başlamaktadır. Âmirî felsefî ilimlerin çiçeklendiği kültürel coğrafyaları tanıtırken, bu ilimlerin zuhûrunu beşerî kültürün belirlediği ilişki ve ihtiyaçlara bağlamakta, fakat felsefenin tarihini nebîlerin tarihiyle aynı çerçevede ele almayı denemektedir.

Bir kere Âmirî'ye göre hikmetle vasıflanan ilk kişi olan Hz. Lokmân, Dâvud zamanında Şam'da yaşamıştı. Şam, filozoflar yurdu olan Yunan beldeleriyle komşuydu. Böylece Şam, Benî İsrail'in nebevî geleneği ile Grek felsefesi arasında bir köprü teşkil ediyordu. Nitekim Empedokles hikmeti Lokmân'dan almış, ancak Yunan beldesine dönünce bu hikmete tam anlamıyla sadık kalamamıştı. Herşeye rağmen kendi ülkesinde olsun, yüzyıllar sonrasında İslâm topraklarında olsun, Lokmân'la münasebetinden ötürü kendisini izleyenler olmuştur. Pisagor hakkında da benzerlerine başka kaynaklarda sıkça rastlanan bir hikâye nakleden Âmirî, onun, Grek muhitine bizzat aktardığı bütün ilimleri "nübüvvet kandili" (mişkâtü'n-nübüvve) kaynaklı saydığını da keyifle aktarmaktadır. Sokrat ve Eflâtun, Lokmân'dan Empedokles'e ve Hz. Süleyman'ın takipçilerinden Pisagor'a

uzanan hikmet kanallarının kendisinde birleştiği ve kendilerinden sonra Aristo'yla devam ettiği isimlerdir. Bu beş Grek filozofu da hikmetle vasıflanmıştı.

Onları izleyen sonraki Yunanlı nesiller, Tevhid ve ahiret inancını sürdürdüler. Gerçi cismanî haşir gibi konularda İslâm'a ters görüşlere saptılarsa da, bu, genel olarak Grek felsefesine sempatiyle bakmaya engel değildir. Çünkü onların çeşitli bilimlerdeki başarıları öteki uluslarca teslim edilmiş ve eserleri tercüme edilmiştir.40

el-Emed adlı eserin nâşiri olan Rowson'un da vurguladığı gibi, Âmirî, kitabının giriş bölümlerinde Grek filozoflarının temel İslâm inançlarına ters düşmeyen fikirlere sahip olduğunu, bazı teferruattaki çatışmaların vahiyden yoksun felsefî muhitlerde oluştuğunu, buna mukabil felsefî gelenek ile nebevî gelenek arasındaki erken devirde husule gelen münasebetler sebebiyle esasta tam bir uzlaşmanın sözkonusu olduğunu ve nihayet menşeleri peygamberler yurdu Ortadoğu olduğu için dışardan İslâm medeniyetine dahil olan ilimlerin 'yabancı' sayılmaması gerektiğini telkin etmeye çalışmaktadır.41 Ancak Âmirî de "sözü dinleyip en güzeline uyan kullarımı müjdele!" (Zümer 39/17-18) ayetinin tüm sözlere ilgi duymak ama en güzelini seçmek hususundaki beyanını hatırlatarak, seçmeci bir tutum sergilediğini vurgulamak ihtiyacını duymuştur.42

Âmirî hocası Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) olsun, onun hocası olan Kindî'nin olsun "hikmet" kavramını çok ciddiye aldığını belirtirken,43 gerçek hakîmin hem din ve felsefenin yüksek seviyede uyumunu sağlaması sebebiyle hem de hikmete enter-disipliner tarzda sahip bulunması sebebiyle bu ünvana layık olduğunu ifade etmek istemektedir.

Daha önce de vurguladığımız gibi İslâm kültüründeki hikmet tasavvurunun, hakikat tasavvuruyla ilgisi vardır. Bu iki terim ya örneklerini verdiğimiz gibi bir nebevî menşe kavramında birleştirilmekte ya da nebevî-insânî ayırımına rağmen dinî hakikat ile felsefî hikmetin uzlaştığı varsayılmaktadır. Nebevî bilginin hakikat ve hikmet boyutu hakkında İslâm dünyasında ihtilaf yoktur. Problem hikmet salt beşerî planda ortaya konan bilgileri ifade etmeye başladığında kitap-hikmet, nakil-akıl, din-felsefe ilişkilerinin hakikatın ve hikmetin evrenselliği ve sürekliliği telakkisinden sapmadan nasıl formüle edileceğidir.

Âmirî'nin hocası Ebû Zeyd el-Belhî, "Din büyük felsefedir (el-Felsefetü'l-Kübrâ). Bir kimse dinin emirlerini yerine getirmedikçe filozof olamaz" derken,44 felsefeyi elbette günümüz aydınının anladığı gibi lâdinî bir şekilde anlamıyor, "Hikmet-i İlâhiyye" olarak kavrıyordu. Aslında bu vecîze Horasanlı filozofun lisanında felsefenin nasıl kutsal bilgi veya nebevî hikmet (kısaca vahiy) ile özdeşleşebildiğine dair önemli bir örnektir. Ayrıca filozof olmanın bu yüce ve temel hikmetin teklif ettiği tarzda yaşamaktan geçtiğine olan inanç, onun hikmeti nebevî olandan ayırmadığının göstergesidir.

Ancak bir kuşak daha geriye gidip Belhî'nin hocasına gelindiğinde felsefenin beşerîliği, birikimselliği ve fakat "ilâhî bilgi" (vahiy) ile uyumunun vurgulandığı görülür. Bu bakış açısının hâlidî hikmet telakkisiyle alâkası, belki felsefenin birikimselliği, onun tarihî sürekliliği, aklîlik zeminindeki evrensel karakteri ve her aşamada din ile uyumu açısından yorumlandığında mümkündür. Şöyle ki, Kindî'ye göre felsefe insanî bir entelektüel çabadır. İnsanın bilme kapasitesi ve araçlarıyla sınırlıdır. Ancak hakikati araştırmanın en elverişli yöntemine

dayanmaktadır. Hiçbir din ve kültürün tekelinde olmadığı gibi, başka kültürlerin hakikatın ifadesi sayılabilecek birikimi rahatça tevarüs edilebilir. Çünkü bu birikim çeşitli kültürlere mensup filozofların çağlar boyu yanlışları eleyip doğruları derinleştirerek oluşturduğu müşterek bir birikimdir. Sözkonusu karakteri, felsefenin son sözü söyleyemediği, söyleyemeyeceği anlamına gelir. Felsefî araştırmanın ucu açıktır. Hiçbir filozof nihaî hakikatı temsil eden bir sistem kuramaz. Sistemi yanlışlar ihtiva edebilir. Ancak doğruların birikmesi için felsefe tarihinin bir yönüyle yanlışlıklar tarihi gibi yoluna devam etmesi doğal karşılanmalıdır. Felsefî doğruların bu birikimi, onu "ilâhî ilm"i (vahyi) yorumlamada en anlamlı beşerî imkân derecesine yükseltir. Ancak bu, hiçbir şekilde felsefî delillerin vahyî delillerden üstün olduğu anlamına gelmez. Tam tersine vahiyle gelen deliller, beşerin mantıkî idrakini aşan ama onunla ters de düşmeyen delillerdir ve kesin olarak vahiy felsefeden üstün, mutlak, kapsamlı ve etkilidir.45

Kindî'nin felsefe ve hakikat anlayışı aslında halidî hikmet telakkisinin doğrudan bir ifadesi sayılamasa da, bu telakkideki nebevî ve tarih-öteki vurguyu, beşerî ve tarihî (birikimsel) olanın altını çizerek yatay bir düzlemde tekrarladığınızda durumun pek değişmeyeceği görülebilmektedir. Bu suretle felsefî bilginin sürekliliği ve evrenselliğine başarıyla atıfta bulunulabilmekte, onun vahiy karşısındaki konumu o vahyin mü'minlerini ikna edecek şekilde belirlenebilmektedir. Neticede daha önceki veya başkasına ait kültürel (ilmî, felsefî, edebî) birikimlerin tevarüs yahut intikali sorun olmaktan çıkarılmış olmakta ve hattâ vahye mazhar olmuş bir ümmetin bu birikime ciddi katkılarda bulunması için zavallı bir vesîle olarak algılanmaktadır. Kaynağı itibariyle tarihîlik ve/veya birikimsellik ile

hiçbir alâkası olmayan vahyin, mutlak hakikatın akla hitap eden ifadesi olması bir şey, onun aklî bilgiyle ‘anlaşılması’ başka bir şeydir. İlâhî ilmin ifadesi olan vahyin, felsefî doğruların birikimiyle ulaşılan bir aklî seviyede ‘anlaşılması’, vahyin insanlık tarihine dikey (semâvî) müdahalesiyle insanlığın yatay (tarihî) birikimini muayyen bir çelişmezlik mantığı içinde buluşturur. Bu din-felsefe uyumundan gerçek hikmet ortaya çıkar. Kindî’nin felsefeden anladığı aşağı yukarı budur.

Son olarak üç mütefekkirin daha meseleye nasıl baktığına değinip bahsi kapatmak istiyoruz. Ferid Cebr, Grek filozofu ile Sâmî peygamberi tiplerini Aristo ve Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) fikirleri doğrultusunda mukayese ettiği bir makalesinde, İslâm düşünürünün hikmet anlayışını ortaya koyarken, onun vahyi, ilimlerin ilkeleri olarak tanımladığına dikkat çekmektedir. Şöyle ki, Gazzâlî’ye göre “ilimlerin ‘hatırlama’ (tezekkür) dışında bir yolla ortaya çıkması mümkün değildir. Bu ilimler âdeta aklın tabiatında zımnen mevcuttur; fakat ancak onları varlığa çıkaracak bir sebeple zuhur etmektedirler”. Bu hatırlatıcı (müzekkir), her ilim bakımından ve her şartta nebîdir. Çünkü bütün ilimler hikmet denilen en kapsamlı ve büyük bilgiye dahildir. Bu hikmet, esasları ve kaynağı itibariyle vahye ircâ olunabilir. Sözkonusu durum her ilim için aynen geçerlidir. Hattâ saf aklın ürünü saydığımız, tümevarımsal sonuçlara, kendileriyle ulaştığımız ilimler için bile bu böyledir. Meselâ aritmetik, başlangıcı itibariyle nebevî öğretime dayanır. Çünkü öğretmenler dizisi sonuçta bir peygamberde duracaktır. Ancak bu ilim yaygınlık kazandığı için artık masum bir öğretmene ihtiyaç yoktur. Aynı şey tıp, astronomi gibi ilimler için de sözkonusudur. Zira bu ilimler ancak ilâhî ilhamla ulaşılabilecek ve sırf tecrübeyle ortaya konamayacak esaslara dayanırlar. Bin yıllık devirlerin gözlemi hangi

tümevarım mantığıyla küllî bir astronomi teorisine dönüştürülebilirdi? İlaçlar için de durum aynıdır. Farmakolojik birikim, ne tecrûbî ne de tesadüfî buluşlara bağlanarak açıklanabilir. Nesnelerin özellikleri ve etkileri başlangıç için yeterli bir yekûn tutacak şekilde nebevî bir kaynaktan öğrenilmiştir (Ebû Hâtim er-Râzî'yi hatırlayınız). Bu yaklaşımı nedeniyle Gazzâlî tüm ilimlerin anahtarlarının, –hattâ mantığın– Kur'an'dan çıkarılabileceğini çeşitli eserlerinde göstermek istemiştir.46

Felsefenin hâlidîlik hikmet telakkisi çerçevesinde bir 'hikmet' olarak kavranışına dair nisbeten geç devirlerde telaffuz edilmiş bazı yaklaşımlara da değinmek gerekmektedir. Ünlü mutasavvıf düşünür Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) sufi epistemoloji açısından felsefeye atfettiği değer üzerine bir makale yazmış olan Franz Rosenthal, Kurtubalı mütefekkirin filozofluğu kendisine nisbet etmeyen, öğretisini bir felsefe imiş gibi ortaya koymak istemeyen yaklaşımının tamamen farkında olarak, onun hikmet ve felsefe terimlerine yüklediği anlamları değerlendirmektedir.

Rosenthal'in tesbitlerine göre İbnü'l-Arabî felsefecilerin (ve kelâmcıların) yolu ile sufilerin yolunu özellikle epistemolojik farklılıktan hareket ederek ayırmakta ve kendi öğretisini ikinci yola (vehbî ve keşfî ilimler yolu) nisbet etmektedir. Aklî/nazarî çıkarımlara dayalı delillerden hareket etmediğini, hiçbir suretle bir filozof addolunmaması gerektiğini her fırsatta vurgulayan İbnü'l-Arabî'nin felsefeyi entelektüel serüveninde nereye oturttuğu tabiatıyla önemli bir husustur. Zira o, filozof ve kelâmcıların yöntemleriyle ortaya konan metafizik görüşlerin, farklı ve daima tartışmaya açık olduğu, çünkü keşfe değil "nazar"a dayandığı inancındaydı.47 Şu halde İbnü'l-Arabî için felsefe keşfî bilgiyle irtibat kurduğu oranda bir kıymet ifade ediyor olmalıydı.

Rosenthal'in de işaret ettiği üzere İbnü'l-Arabî *el-Futuhatü'l-Mekkiye*'nin girişinde "muhakkık" bir sufinin, bir felsefî problemden söz edişine bakarak onun filozof olduğuna hükmedilmemesi gerektiği telkininde bulunmaktadır. Çünkü düşünüre göre filozofların bilgisinin hepsi yanlış değildir. Onun özellikle ahlâkî sahayla ilgili olarak isabet ettiği hususları kabul etmek gerekir. Ancak sufi sözlerinde felsefî temalara rastlamak, o fikirlerin bir filozoftan alındığı anlamına da gelmez. Ayrıca dinsiz bir filozof bile isabetli fikirler ortaya koyabilir.48

Aslında bu pasaj felsefenin, tamamen lâdînî şekliyle kavranması durumunda İbnü'l-Arabî için ne ifade ettiğini yansıtmaktadır. Buna göre İslâm'dan önce yaşamış "dinsiz" yahut vahyin gerçeğinden mahrum bir filozofun sırf aklıyla hakikatı yansıtan bir metafizik öğreti ortaya koyması mümkün değildir. Çünkü saf akıl buna muktedir değildir. Ahlâkî sahada reddedilmemesi gereken görüşleri olmakla birlikte, filozoflar metafizik sahada çok sınırlı ölçüde ufuk açıcı olabilir. Bu yüzden filozoflar karşısında objektif bir tavır takınmak en doğru yoldur.

Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin özellikle felsefeyi ilimlerle irtibatlandığı yerlerde hikmet/hakîm ile felsefe/feylesûf'u aynı anlamda kullandığını tespit etmiştir. İnsan aklının ortaya koyduğu ilmî başarılar, onun gözünde hikmete/felsefeye nisbet edilebilir. Ancak düşünür, hakiki hikmetin ledünnî ilimden Allah'ın bahşettiği bilgi olduğunu da vurgulamaktadır. Yani hikmet yüce ve hakiki manasıyla nebevî bir karakter taşır. İnsan aklının cüzî ilimler konusundaki isabetli hükümleri de hakikate nisbeti bakımından hikmet olarak adlandırılabilir. Esasen İbnü'l-Arabî hem 'fikr' hem de 'zevk'in doğru sonuca ulaşmak (i'tibâr) sürecindeki muayyen rolünü vurgulamaktadır. Onun fikrî yola yönelttiği tenkit, yalnızca maddî

hadiselerle meşgul olan “ehlü’r-rusûm”a yahut zevkî yola başvurmayan ve yalnızca istidlâlî çıkarımlarla yetinenleredir. İbnü’l-Arabî’ye göre filozofların zevkî bilgiyi tadanları pek nâdirdir. “Hükemâ” arasında bu bilgiyi tadanlardan biri olarak Eflâtun el-İlâhî sayılabilir. Onun manevî tecrübesi, “keşf ve vücûd ehli”ninkiyle aynıdır. İbnü’l-Arabî, bazı müslümanların onu felsefeyle irtibatı yüzünden sevmeyişini “felsefe” kelimesinin manasını bilmemelerine bağlamaktadır. Oysa “hükemâ” Allah’ı ve eşyayı bilir. “Hikmet”, nebevî bilgidir. “Feylesûf” da, “hikmeti seven” demektir. Esasen her akıllı kişi hikmeti sever.49

Rosenthal’in tespitlerinden konumuz bakımından çıkarabileceğimiz sonuç, felsefenin lâdinî (vahiyden veya daha özelde tasavvufî tecrübeden bağımsız) şekilde kavrandığı durumlarda, hakikatın bütünüyle ifadesi olamayacağı, ancak aklın yer yer kabul edilebilir sonuçlara ulaşabileceğidir. Eflâtun örneğinde olduğu gibi sadece fikir ve zevki birleştiren filozoflara gerçek anlamda hakîm denebilir.

Bu yaklaşım, aşağıda “hikmetü’l-işrâk” tasavvurunu incelerken Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin şahsında tespit ettiğimiz yaklaşım ile paralellik arzetmektedir. Ancak Sühreverdî bu hikmeti kadîm bir hâlidî hikmet geleneği olarak tasvir etmekte ve Eflâtun’la birlikte Empedokles ve Pisagor gibi Grek filozoflarını da bu geleneğe dahil etmektedir.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile birlikte İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Sühreverdî (ö. 578/1191) gibi müslüman düşünürleri “el-Hikmetü’l-Müte‘âliyye” (Aşkın Hikmet) adını verdiği bir entelektüel projenin çerçevesinde yepyeni bir senteze tâbi tutan Molla Sadrâ, (ö. 1050/1640) kadîm hikmet geleneği konusunda bu üç bilgeden en çok Sühreverdî’ninkini hatırlatan bir

yaklaşıma sahiptir. (Ancak ‘el-Hikmetü’l-Müte‘âliyye’ terimini daha önce kullananın İbn Sînâ olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. (bk. *el-İşârât ve’t-tenbihât*, nşr. S. Dünya, Kahire 1958, III-IV, s. 864) Düşünür, antik Yunan filozoflarının “âlemin hudûsu” gibi konulardaki ittifakını(!), bu bilgileri nebevî bir menşeden almış olmalarına bağlamaktadır. Buna göre Allah’ın nebî ve velî kullarının çeşitli zamanlarda insanlara öğrettiği bilgilerde hiçbir ihtilafın olmadığı sabittir. Bu nebevî öğretilerle alakası olmayanları hikmete ve hakîm ünvanına nisbet etmek mümkün değildir. Ancak “hikmetin sütunları” adı verilen antik filozoflardan intikal eden fikirler onların âlemin hudûsu konusunda nebevî bir kaynaktan beslendiğini, böyle doğru fikirlerin etrafında filozofların ittifak halinde olduğunu belirten Molla Sadrâ, bu filozoflar arasında Millet Okulu’ndan Thales, Anaksimenes ve Agathadaimon’u (Anaksimandros?) saymakta, bunlara Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflâtun ve Aristoteles’i de eklemektedir. Düşünür hikmetin nurlarının dünyada onlar sebebiyle parladığı ve metafizik ilimlerin onların çalışmalarıyla kalplerde yayıldığı kanaatindedir. Bu isimler zühd ve ibadete düşkün, cismânî olandan ilâhî olana yönelmiş (müteellih), dünyevî olanı bırakıp uhrevî olana iltifat etmiş bilgelerdir (hükemâ). Onlar, kendilerinden sonra hiç kimseye verilmemiş olan gerçek bilgelikle nitelendirilmişlerdir. Kendilerinden sonra gelip hikmetin cüzlerinde uzmanlaşmış olan bilginlere, onlarla karşılaştırıldığında bilge (hakim) denemez. Meselâ Hipokrat “tabîb”, Homeros “şâir”, Arşimet “mühendis”, Demokritos “tabiiyâtçı”, Budâsef “astronom”dur; ama mutlak anlamda “hakîm” değildir. Hikmetin bu sekiz sütunu, ‘hikmetin nûru’nu ‘mişkâtü’n-nübüvve’den iktibas etmiş olup temel öğretiler konusunda aralarında hiçbir ihtilaf yoktur. Bu filozofların Allah’ın

birliği, ilminin mutlaklığı, sıfatları, O'ndan mevcûdâtın sudûru ve âlemin tekvîni, varlığın ilkeleri, meâdın mahiyeti, nefsin ölümsüzlüğü ve kıyamet günü hakkındaki öğretileri, onlardan sonra tahrif edilmiştir. Felsefenin bu dejenerasyonu sonraki felsefecilerin onların yolundan ayrılmaları, onların öğretilerini eksik yahut yanlış anlamaları sebebiyledir.50 Bu kadîm, hâlidî ve nebevî hikmet telakkisiyle Molla Sadrâ, antik Yunan filozoflarının fikirlerini öyle özel bir ışık altında "okur" ki, sonuçta ortaya İslâm peygamberi ile müslüman bilgelerin telkin ettiği hikmetin ta kendisi çıkar. Antik felsefe tarihinin hâlidî hikmet perspektifinden okunuşu (yorumlanışı), hikmetin nebevî ve evrensel karakterini bir kez daha vurgular. Meselâ Thales'in "arkhe"si olan su, İslâm sufîlerinin (Muhyiddin İbnü'l-Arabî) terminolojisinde "inbisât eden varlık" anlamında kullanılan "en-nefesu'r-rahmânî"ye tekabül eder ve "O'nun Arş'ı suyun üzerindedir" (Hûd 11/7) âyeti bu varlık mertebesine işaret etmektedir. Anaksagoras'ın Allah'ın birliği hakkındaki görüşleri ise —eğer doğru yorumlanmazlarsa Allah'ın cisimleştirilmesi (tecsîm) manasına gelebilecek— sembollerle (rumûz) ifade edilmiştir. Hz. Davud zamanının İbrânî hikmetinden istifade eden Empedokles olsun, Hz. Süleyman zamanında yaşamış olup hikmeti "nübüvvet ma'deni"nden almış olan Pisagor olsun, fikirleri İslâmî öğretilere ircâ edilebilir türden filozoflardır.

Görüşleri uzun uzun aktarılan Eflâtun'un entelektüel şahsiyeti de Molla Sadrâ tarafından "kaddesallâhu rûhahû" (Allah rûhunu takdis etsin) duasıyla tebcîl edilir.51 Antik felsefe tarihini bu türlü yorumlayış, hâlidî hikmet telakkisinin müslüman mütefekkire nasıl bir zihnî prizma temin ettiğini kâfi miktarda göstermektedir.

Son olarak felsefî ilimlerin menbaının İdris Nebî olduğunu tekrar ederek, Pisagor, Eflâtun ve Aristoteles gibi filozofları hâlidî ve nebevî bir felsefe tarihi içinde tanıyan ve tanıtan Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) dönemindeki din-felsefe (bilim) çatışması tartışmalarını bu şekilde aşmaya çalıştığını belirtmeliyiz. Şu satırlar onundur: "Felsefî (hikemî) ilimlerin, şer'î ilimlerle çatıştığını kesinlikle sanma. Durum böyle değildir. Uzlaşmazlık önemsiz hususlardadır. Bazı hususlar ise zâhirde çatışıyormuş gibi görünmekteyse de bunları derinlemesine araştırırsan (göreceksin ki) birbirleriyle uzlaşıp kucaklaşmaktalar."52

İlk kez büyük İslâm filozofu İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) kullandığı "el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye" terimi etrafında gerek klasik gerekse modern çağda birçok değerlendirme ve münakaşa yapılmıştır. Bu terimin İbn Sînâ'nın felsefî sistemiyle ne ölçüde ve hangi yönden alâkalı bulunduğu hususunu tartışmayı aşağıdaki paragraflara bırakıp temel perspektifimizin "el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye"nin bir felsefe tasavvuru yahut telakkisi olarak taşıdığı varsayılan anlamlarla ilişkisi olduğunu öncelikle belirtmek istiyoruz. Zira bu çalışmanın amacı felsefe tarihinde özellikle incelenmeye layık bir sistem kurmuş filozofların fikirlerini tahlil etmek değil, filozofların (yahut felsefî akımların) fikrî şahsiyetini belirleyen, ana fikirlerini yönlendiren muayyen felsefe tasavvurlarını belirlemeye çalışmaktır. Demek ki bu satırların yazarı "el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye" teriminin bir filozofun şahsî sisteminin olduğu kadar ve hattâ ondan fazla olarak filozofun şahsını aşan bir felsefe telakkisinin de ifadesi olup olmadığını, problem olarak koymaktadır.

İbn Sînâ'nın bu terime atıfta bulunduğu eserler, onun Aristo'nun bazı eserlerine yazdığı açıklamalar (*Şerhu Kitâbi Esûlucyâ* [şüphesiz Aristo'ya

ait olmayan *Theologia*'nın şerhidir], *Şerhu Kitabi harfi'l-Lâm* [*Metafizika*'nın Lambda bölümünün şerhi], *et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitabi'n-Nefs* [*De Anima Notları*], *Kitabu'ş-Şifâ*'nın mantık bölümünün önsözü, *el-Mübâhasât, Mantıku'l-Maşrıkıyyîn* ve *Kitabu'l-Hikmeti'l-Maşrıkıyye* adıyla günümüze ulaşmış tabiiyyâta dair bir risale ve bazı mektuplardır.[1] Varsayımımızı ilgilendirdiği kadarıyla bu atıflara değinmek gerekiyor.

Şerhu Kitâbi Esûlucyâ'da İbn Sînâ çeşitli metafizik problemlerle ilgili çözüm ve açıklamaların "el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye"de yapılmış olduğunu ve okuyucusunun bu kaynağa müracaat etmesi gerektiğini belirtirken, terimin bir kitabın adı mı olduğu yoksa bir felsefe geleneğini mi işaret ettiği konusunda açık seçik ifadeler kullanmamaktadır. Meselâ "... meselenin cevabı için el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye'ye müracaat"; "... konusu el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye'den araştırılmalıdır"; "el-Hikmetü'l-Maşrikıyye'de açıklandığı gibi..."; şeklindeki ifadeleri, bu isimdeki bir eserine atıfta bulunuyor izlenimi verse de kesin bir hükme ulaştıracak açıklıkta değildir.[2]

Filozof'un, *et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs* adlı eserinde ise "el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye" terimi yerini "maşrıkîler (maşrıkıyyûn)" ve "maşrıkîlerin kitapları" terimine bırakır. *De Anima*'ya yazılmış bu açıklama notları doğal olarak nefs konusuyla alakalıdır; ancak dikkat çekici olan Aristo'nun bazı fikirleri karşısında "maşrıkîler"in tatminsizliklerinin vurgulanmasıdır. Maşrıkîlere göre Aristo'nun nefs (ve akıl) konusundaki bazı fikirleri yanlış, bazı fikirleri yetersiz, bazıları da açıklanmaya muhtaçtır. Özellikle filozof nefsin cevherliliğinin ispatı ve faal akılla ittisal meselesini, "maşrıkî" karakterli temalar olarak ön plana çıkarmaktadır. Aristo'nun ya üzerinde durmadığı yahut müphem bıraktığı bu temalar

tabiatıyla özgün açıklama ve temellendirmelere vesile olan sistematik boşluklar olarak, "maşrıkîler"ce doldurulmuş görünmektedir. Ancak mesele bu kadar basit değildir. İbn Sînâ'nın "maşrıkîler"i, Aristocu sistemdeki nefsin cevherliliğini "ispat" ve faal akılla ittisal konularının merkezî bir konuma sahip olmayışını yahut bunların kendilerince tatmin edici tarzda çözümlenişini muayyen bir bakış açısına ve felsefî tavra bağlamış görünmektedirler. Dolayısıyla "maşrıkîler" yalnızca Aristoculuğun eksik yanlarını tamamlamakla yetinmeyen, ondan daha mükemmel görüşlere sahip olduklarını vurgulayan bir felsefî tavra sahiptirler.[3]

"Maşrıkîler" ve "kitapları"[4] konusunda sırf bu notların yer aldığı metnin sınırları içinde kalarak bir bilgi edinemiyoruz. İbn Sînâ, kitabında hedef kitlesinin gayet iyi bildiğini düşündüğü bir felsefî muhîte ve bir felsefî literatüre atıfta bulunmaktadır. Bu muhit, bazen "bu adam" diye andığı Aristo'nun ve yorumcularının eser(ler)ini okumuş ve kendi açılarından değerlendirmiştir.[5] Aristo'yu, yorumcularını bilen, kendilerince onların eksikliklerini ve yanlışlıklarını tespit eden, kendi açılarından problemlere yeni çözümler öneren ve hattâ asıl problemin ne olduğunu belirleyen bu "maşrıkî" muhit/literatür, besbelli ki Aristo'yu felsefî meselelerin mutlak otoritesi kabul eden "meşşâî" yorumculuk geleneğinden farklı bir çizgiyi temsil ediyordu.

İbn Sînâ'nın, *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eserine muhtemelen kitabı tamamlandıktan sonra yazdığı giriş incelendiğinde Maşrıkî Hikmet ile ilgili problem farklı bir görünüm kazanmaktadır. Şöyle ki filozof *eş-Şifâ*'da ayrıntılarına giremediği hususları açıklamak üzere gelecekte ona *Kitâbu'l-Levâhık* adlı bir şerh yazmayı düşündüğünü belirtmekte, ancak geleceğe talîk ettiği bu tasarısına mukabil *eş-Şifâ*'nın girişinden önce kaleme almış

bulunduğu, “el-Felsefetü’l-Maşrıkıyye hakkında” olup adını zikretmediği bir eserine atıfta bulunmaktadır. Bu eserin özelliği yahut *eş-Şifâ’*dan farkı üslûbundadır. *eş-Şifâ’*da felsefî görüşler alternatif ekoller açısından geniş geniş ele alınmış iken “Maşrıkî felsefe” hakkındaki bu eserde “felsefî öğreti” (el-felsefe) doğrudan doğruya ve sarih aklın gereklerine uygun şekliyle verilmiş, bu öğreti etrafındaki münakaşalar ve farklı görüşler eserde yer almamıştır. “Hakk”ı yani “doğru felsefe”yi tartışmalardan arınmış haliyle talep edenler Maşrıkî felsefe hakkındaki kitabı okumalıdırlar. “Hakk”ı yani “doğru felsefe”yi, geniş ve ayrıntılı bir felsefî görüşler tarihi çerçevesinde mukayeseli olarak incelemek isteyenler ise *eş-Şîfâ’*yı okumalıdırlar.6

Demek ki *es-Şifâ’*nın girişinden öğrendiğimiz şey, İbn Sînâ’nın Maşrıkî felsefe hakkında *eş-Şifâ’*nın girişini kaleme almadan önce yazdığı eserin ondan muhteva bakımından değil, uslûp ve hacim bakımından farklı olduğudur. Bu tesbit, İbn Sînâ’nın biri “meşşâî” öbürü “maşrikî/işrâkî” iki felsefesi olduğunu ileri süren klasik ve modern müelliflerin yorumlarını değerlendirmek bakımından özellikle önem taşımaktadır (aş. bk.).

İbn Sînâ’nın Ebû Ca’fer el-Kiyâ adlı bir dostuna yazdığı mektubun neşredilmesi ardından7, “maşrıkîler”in kimliği konusu belli ölçüde aydınlanmıştır. Filozof bu mektubunda nefs ve aklın hakikatı (daha doğrusu ruhun ölümsüzlüğü) konusunda Bağdat’lı hıristiyan müelliflerin aptallığı (el-bülh) ve İskender el-Afrôdîsî, Themistius gibi Peripatetik şarihlerin içine düştüğü şaşkınlığı Aristo’nun sistemini yanlış anlamalarına bağlamaktadır. Ayrıca Yahyâ en-Nahvî’nin Aristo’ya yönelttiği eleştirilerin temelsiz olduğunu belirten İbn Sînâ bu ve benzeri eleştirileri *eş-Şifâ’*da ayrıntılarıyla ele aldığını ancak bu eserini “resmiyyûn” dediği felsefeci

gürûhunun kavrayamayacağını vurgulamaktadır.8 Muhtemelen “resmiyyûn” dediği kimseler lafza takılıp öze inemeyen ve neticede Aristo’nun eserlerinden, onun kastetmediği anlamlar çıkaran yorumculardır.

Mektubun sonunda İbn Sînâ dostu Kiyâ’ya *Kitâbu’l-İnsâf* adlı bir eser yazdığını ve orada çok sayıda mesele etrafında ortaya çıkan felsefî münakaşaları, tarafları “maşrıkîler” ve “magribîler” şeklinde iki gruba ayırıp ilkini ikincisine karşı çatışır pozisyonda aktardığını; tartışmanın kritik noktaya geldiği safhada da iki taraf arasında “insâf”ı (nesnel değerlendirmeyi) öne çıkardığını belirtmektedir. Filozofun aktardığına göre tek nüshası olan bu kitap bazı kötü olayların gelişmesiyle (bu kötü olaylar, Sultan Mes’ud’un 425/1034’te İsfehan’ı ele geçirmesiyle başlamıştır) yitip gitmiştir; ancak ilk fırsatta yeniden kaleme alacaktır; fakat bu kez yalnızca “Bağdâdiyye” ekolünün zaaf, yanlışlık ve cehaletlerini özetlemekle yetinecektir.9

Demek ki filozof kendisini “maşrıkîler”in safında görmekte, bir taraftan Bağdatlı hıristiyan filozofların öbür taraftan Grek Peripatetik Şârihlerin yer aldığı “Magribîler”i zayıf, yanlış ve cahilce açıklamalarından ötürü karşısına almaktadır. O Aristo’yu yanlış anlayan ve yorumlayan “resmiyyûn”a karşıdır ve *eş-Şifâ* dahî bir ölçüde bu yaklaşımla hesaplaşmayı içerir.

Filozof “magrıbî” dediği Bağdadîler arasında, onların üstadlarından mantık okumuş olsa da, elbette Fârâbî’yi (ö. 339/950) sayamazdı. Çünkü kendisinin İslâm dünyasının doğusunda yetişmiş bu Türk filozofa neler borçlu olduğunun farkındaydı. Bu yüzden Fârâbî’nin felsefî meselelerdeki güvenilirlik ve otoritesini büyük bir memnuniyetle vurgulamaktadır.

Kiyâ'ya onun yorumlarından istifade ümidini anlamlı bulduğunu belirtmesi bu sebepledir.10 Besbelli ki İbn Sînâ, Fârâbî'yi kendisiyle aynı yorum geleneği içinde değerlendirmekteydi.

Abdurrahman Bedevî'ye göre filozofun yukarıda adı geçen *Esûlucyâ Şerhi, Lambda Şerhi* ve *De Anima Notları* 'el-Hikmetü'l-Arşiyye' bölümü kayıp olan *Kitâbu'l-İnsâf*'ın günümüze ulaşan parçalarından ibarettir. Fakat Bedevî anlaşılmaz bir yorumla maşrıkîlerin "Bağdat Meşşâîleri", Magribîlerin ise "İskender, Themistius ve Yahyâ en-Nahvî gibi Aristocu Şârihler" olduğunu yazmaktadır.11 Bu aşamada belirtilmesi gereken şey, filozofun Kiyâ'ya yazdığı mektubta "maşrık" ve "magrib" terimlerine coğrafî anlamlar yüklediğidir.

İbn Sînâ'nın *Mantıku'l-Maşrıkıyyîn* adlı eserinin girişi de "maşrıkî" terimi hakkında bazı ipuçları sergilemektedir. İbn Sînâ'nın Grek felsefesi karşısındaki tavrını yansıtan bu girişte bir "maşrıkî" felsefe geleneği olduğu fikri ihsas ettirilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ'nın imâ ettiği maşrıkî tavır, İslâm coğrafyasında hüküm süren bir Meşşâî Dogmatizmi'ne karşı çıkış anlamını taşıyordu. Bu girişte Aristo'nun felsefî üstünlüğünün teslim edilmesi gerektiğini belirten İbn Sînâ, onun açık seçik ve sistematik olmak bakımından olsun, öteki felsefî sistemlerle hesaplaşmayı başarması bakımından olsun büyük bir başarı sergilediğini belirtmektedir. Aristo sistemini izleyenlere düşen bu sistemi geliştirmek, eksiklerini gidermektir; ancak felsefî faaliyeti bundan ibaret görmeleri de, onları sadece daha önceki görüşlerin değerlendirilmesiyle meşgul etmiş ve kendi görüşlerine müracaat edecek fırsatı bulamamışlardır. İbn Sînâ "*bize* Yunanlılardan başka *cihet*ten ilimlerin gelmesi mümkündür" demektedir. Ancak onlardan tevarüs edilenleri, yine onların mantık dediği ilimle ciddî şekilde kritik

ettiğini belirten filozof, “maşrıkîler”in bu ilme başka bir isim vermiş olabileceklerini vurgulamaktadır. Kısacası İbn Sînâ Grek felsefesini eleştirel bir gözle değerlendirip yanlışları ayıkladığını belirtmektedir.

2. Maşrıkî Hikmet Tasavvuru

Bu metin İbn Sînâ’nın Grek felsefesiyle meşguliyetini anlamlandırma çabası olarak görülebilir. O dönemde dogmatik denilebilecek bir Meşşâîliğin yaygınlaşmış olması, filozofu, ilmî faaliyete bu geleneği izleyerek devam etmeye mecbur bırakmıştır. Zaten filozofa göre eğer bir Grek ekolü izlenecekse Meşşâîlik izlenmeye en değer olanıdır. Ancak İbn Sînâ’nın bu izleyişte tipik bir Meşşâî gibi davranmadığı anlaşılıyor. Aristocu sistemin içine dışına tam manasıyla vâkıf olduğunu belirten filozof, onun geliştirilmesi yolunda ciddî katkılarda bulunduğu ancak muhalif tavrını da daima muhafaza ettiği açıklamasında bulunmaktadır. Ancak bu muhalefet çoğu durumda seslendirilmeden kalmış; sessiz kalmanın artık tahammül edilmez hale geldiği durumda ise açıkça ortaya konmuştur.

İbn Sînâ bu gelenek içinde yer alıp Aristo’nun eserlerine, “Hanbelîlerin” hadis literatürü konusundaki tavrı gibi yaklaşan ve dolayısıyla eski tabirle haşvî (literalist) bir tutum sergileyen Meşşâîlerin (Münâfıkûn 63/4’teki *“huşub müsennede”*ye atfen) *“duvara dayanmış kütükler”* olduğunu, bunların felsefede derinleşmeyi bid’at, yeniliği ise sapıklık olarak değerlendirdiklerini yazmaktadır. Filozof meşşâî geleneğin kendi şahsında bir dogmatizme dönüşmemiş olmasını, sistemi kendi birikimine dayanarak yorumlamasına ve kendince kesin neticelere varmış bulunmasına bağlamaktadır. İbn Sînâ Aristo’nun sistemi hakkındaki değerlendirmelerinin önceden nasılsa sonra da öyle olduğu ve fikrî grafiğinde her hangi bir zig zag görülemeyeceği hususunda dostlarını (ashâb) tanık göstermektedir.

Mantıku’l-Maşrıkıyyîn ise “gerçek ilmin” (el-ilmu’l-hak) ancak sezgisi güçlü uzmanların bilebileceği temel ilkelerini ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır. Filozof bu eserini kendisi ve kendi gibi olanlar (seçkinler) için yazmıştır; felsefî faaliyeti gereksiz münakaşalara boğan “âmme”ye gelince, onların ihtiyacından çok çok fazlası *Kitâbu’ş-Şifâ’*da bulunmaktadır.12

Şu halde İbn Sînâ nezdinde Aristo sistemini muayyen bir projeksiyon altında okumayı, yorumlamayı, tenkit etmeyi ve bazı yönleriyle reddetmeyi mümkün kılan bir referans sistemi olmalıdır. Bu muhtemelen İbn Sînâ’nın “maşrıkî” dediği bir felsefî gelenektir ve bu gelenek felsefî birikimini yalnızca Greklere borçlu değildir. İbn Sînâ’yı Grek geleneğiyle bu denli meşgul olmaya ve hattâ *Kitâbu’s-Şifâ* gibi ansiklopedik bir eser yazmaya sevkeden, Meşşâî geleneğin yaygınlığı ve handikaplarıdır. Dogmatik bir Aristoculuğun felsefî muhite egemen olması yüzünden Meşşâî kavram sistemi içinde kalarak Aristo’yu yerli yerine oturtmak filozof için ilmî bir

sorumluluk haline gelmiştir. *Mantıku'l-Maşrıkıyyîn*'de "Zâhirîler" ve/veya "Magribîler" şeklinde anılanlar13 İbn Sînâ'nın koyduğu felsefî tavrın gerçek muhataplarıdır ve bu tavır başından sonuna olmak üzere onun fikrî serüveninde gizli-açık fakat daima muhafaza edilmiştir. *Mantıku'l-Maşrıkıyyîn*'in giriş bölümünden çıkan netice budur.

Son olarak İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân* adlı sembolik hikayesinde kullanılan maşrık/magrib terimlerine dikkat çekmek gerekiyor. Bu risalede Hayy b. Yakzân Faal Akl'ı (Cibrîl) simgelemektedir ve filozofa varlık memleketinin çeşitli bölgelerini anlatmaktadır. Ayrıca filozofa manevî şartları yerine getirmesi şartıyla bu memlekete yapacağı bir seyahate kılavuzluk edebileceğini ve bu memleketin padişahıyla onu tanıştırabileceğini de eklemektedir. Eserin bu terimlerin geçtiği yerlerinde14 arzın Doğu'su olarak zikredilen maşrık, kozmosun Doğu'sunu, magrib ise kozmosun Batı'sını ifade etmektedir. Daha da önemlisi magrib ilk maddeyi, "maşrık" ise saf suretler ve melekler âlemini simgelemektedir. Dolayısıyla suretler ile "Işığın geldiği yer", madde ile de "karanlık" özdeşleştirilmiş olmaktadır. Bu metinde "maşrık" coğrafî bir terim olmaktan çıkmakta metafizik âlemi işaret etmektedir. Eğer "maşrıkî" teriminin *Hayy b. Yakzân*'daki maşrık ile ilgisi varsa o zaman "el-Hikmetü'l-Maşrıkiyye" terimiyle, ilkelerini belli bir metafizik (ve epistemolojik) öğretiden alan felsefî bir gelenek kastediliyor olmalıdır.

İbn Sînâ'nın ortaya atmış göründüğü bu terimle ilgili olarak bir hayli inceleme ve tartışma yapılmış; maşrıkî hikmetin gerçekte neye delâlet ettiği konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.

İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde İbn Sînâcı "el-Hikmetü'l-Maşrikıyye" terimine yapılan atfın (aş. bk.) anlamı üzerinde kendisine kadar yapılan tartışmaları değerlendiren makalesiyle C. A. Nallino, bu terimin delâleti konusundaki merakı yeniden harekete geçirmişti.15 Maşrıkî Hikmet, "Doğuluların Hikmeti" miydi, "İşrâkî" hikmet miydi? Batılı terimlerle tekrarlarsak bu felsefe "Oriental" midir yoksa "Illuminative" midir? İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın zikretmiş olduğu Maşrıkî hikmetten ne anladığı meselesini ele almayı müteakip sayfalara bırakarak hemen belirtmeliyiz ki Nallino, kendisinden önce "Maşrıkî Hikmet"i yorumlayan E. Pocock (Maşrıkî Felsefe, Hint felsefesidir), E. Touluck (Yeni-Eflâtuncu İşrâkî Hikmettir), E. B. Pusey (İşrâkî Hikmettir), De Slane ("Muşrikî" yani İşrâkî Hikmettir), R. Dozy ("Muşrıkî" okunamaz; "Maşrıkî" hikmet, İşrâkîlerin hikmetidir), A. F. V. Mehren (Maşrıkî Hikmet, İbn Sînâ'nın mistik risâleleridir), Carra de Vaux ("Muşrıkî yani İşrâkî hikmettir), Max Horten (İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* dakinden ayrı bir Maşrıkî Hikmeti yoktur; onun tüm yaptığı Aristo'cu felsefesini İslâmî bakımdan dönüştürmektir), Asin Palacios ve T. J. De Boer ("Muşrikî" yani İşrâkî Hikmettir) gibi ünlü isimlerin görüşlerini dikkatle aktardıktan sonra16, tartışmanın, Muşrıkî (Illuminative) ve Maşrıkî (Oriental) okunuşları etrafında odaklanmasından hareketle kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre a) Gramatik olarak kelimenin "Muşrikıyye" okunması mümkün değildir; "Maşrıkıyye" (Oriental, Doğu'ya ait) okunmalıdır. b) İbn Tufeyl, Şihâbuddîn es-Sühreverdî'den (ö. 587/1191) önce yaşadığına göre İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmeti'nden "İşrâkıyye"yi kastetmesi mümkün değildir. c) Kaldı ki İbn Sînâ'nın felsefesiyle İşrâkıyye arasında ciddî farklar vardır. d) İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmet üzerine

söyledikleriyle *eş-Şifâ* ve benzeri kitaplarındaki fikirler arasında herhangi bir fark yoktur, yani filozofun iki farklı felsefesi yok; iki farklı üslûbu vardır. e) İbn Sînâ Aristo'nun felsefî otoritesini teslim etmekle birlikle literalist bir Aristoculuk bağnazlığına karşı çıkmaktadır. f) Dolayısıyla "maşrıkîler" ve "magribîler" Aristo'yu farklı farklı yorumlayan iki ayrı felsefe muhitini işaret ediyor olmalıdır. g) *el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye* ise İbn Sînâ'nın günümüze mantık kısmı ulaşmış olan mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât kısımlarından meydana gelen bir eseridir ve öteki kitaplarındakinden ayrı öğretiler ihtiva etmez. Fark sunuştadır. h) Şu halde İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ın baş tarafından atıfta bulunduğu "esrâru'l-hikmeti'l-maşrıkıyye"nin anılan kitapla ilgisi yoktur. ı) Belki de İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'a ilham veren sembolik hikâyelerinden biri (msl. *Salamân ve Absâl*) onun atıfta bulunduğu ismi taşıyordu. Zira İbn Tufeyl eserini İbn Sînâ'nın "Maşrıkî Hikmet"i şerh etmek amacıyla yazdığını düşünüyordu.17 Nallino'nun 1925'lerde kaleme alınmış bir makale için hayli etkileyici sonuçlara ulaştığı farkediliyor olmalıdır. Anafikir şudur: İbn Sînâ'nın, "Meşşâî" tarzda yazdığı eserlerindeki felsefeden apayrı bir "İşrâkî" felsefesi yoktur.

Bu yaklaşım daha sonraları (1951) bir İbn Sînâ uzmanı olan A. M. Goichon tarafından sürdürülmüş ve Nallino'nun görüşleri teyid edilmiştir. Goichon'a göre *eş-Şifâ, Mantıku'l-Maşrıkıyyîn* (ki otantikliği kesin değildir) ve *el-İşârât* adlı eserleri anahatları itibariyle aynı sistemin ifadesidirler. İlk eserleriyle son eserleri arasında filozof, fikirlerinde kayda değer bir değişiklik yapmamıştır. Onun eserlerindeki mistik temalara ilişkin bölümler, esasen akılcı bir tarzda ele alınmışlardır. Nitekim C. A. Nallino meseleyi iknâ edici tarzda ortaya koymuştur.18

İbn Sînâ'nın yukarıda atıfta bulunulan (Abdurrahmân Bedevî'nin *Aristû inde'l-Arab* adlı edisyonunda neşredilmiş) yazıları münasebetiyle "Maşrıkî Hikmet" kavramını yeniden gündeme getirmiş olan Shlomo Pines,19 özellikle İbn Sînâ'nın Ebû Ca'fer el-Kiyâ'ya yazdığı mektuptan hareketle (yk. bk.) "maşrıkîler" ve "magribîler" ifadelerine açıklama getirmeye çalışmıştır. Buna göre kayıp olan *Kitâbu'l-İnsâf*'ın parçalarında felsefeciler "Doğulular" ve "Batılılar" olarak ikiye ayrılmakta, Doğulular, ötekileri zaaf ve cehaletle itham etmektedir. İşte, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın girişinde atıfta bulunduğu "Maşrıkî Hikmet" bilmecesinin anahtarı buradadır. Bedevî bu metinleri neşrettiği eserinde "Doğulular"ın (maşrıkıyyûn) İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Bağdat Meşşâîleri, "Batılılar"ın (magribiyyûn) ise İskender el-Afrôdîsî, Themistius ve Yahyâ en-Nahvî gibi Grek Aristo yorumcuları olduğunu ileri sürmüştü.20 Buna mukabil S. Pines, *Kitabu'l-İnsâf*'taki "maşrıkîler" ile Horasan felsefe geleneğinin, "magribîler" ile de Bağdat Hıristiyan meşşâî geleneğinin kastedildiği yorumunu yaptı.21

Daha önce (1938) A. M. Goichon'un çalışmalarını tenkit ederken, İbn Sînâ felsefesinin biri bâtınî, öteki de zâhirde ifade olunan iki yönünün bulunduğunu ileri sürmüş olan S. Pines,22 bu makalesinde onun eserlerinde açıkça ifadesini bulmamış maşrıkî hikmetin sırrını çözdüğünü düşünüyordu. Maşrık Buhara (Horasan) felsefe muhiti, magrib Bağdat (Hıristiyan) felsefe muhiti idi. Böylece maşrıkî-magribî terimlerinin doğrudan doğruya muayyen kültür havzalarını coğrafî olarak ifade ettiği sonucuna vardı.

Bu tartışmalar bağlamında gerek İbn Sînâ'nın sembolik hikâyeleri gerekse Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* öğretisi (aş. bk.) üzerine yaptığı inceleme ve neşirleri hemen hatırlanması gereken Henry Corbin'in bu

konuda fikir beyan etmemesi biraz tuhaf olurdu. Nitekim kendisi, İbn Sînâ’nın sembolik hikâyelerinde “Maşrıkî Hikmet”e dair hakiki temaların yer aldığını düşünüyordu ve bu eserlere ait incelemesinde, önce Nallino’nun daha sonra da S. Pines’in makalelerini tenkit etti. Buna göre; özellikle İbn Sînâ’nın *Hayy b. Yakzân* risalesinde “Doğu’ya seyahat” motifi çok belirgindir. Doğu (Maşrık), Cibrîl’in rehberliğinde yükselinebilecek saf aklî suretler, melekler ve Nur ülkesidir. Batı (Magrib) ise, kozmosun “sol”undaki, heyûlânın ve cismin karanlık ülkesidir.[23] Corbin’e göre bu anlamıyla “Maşrık”, İbn Sînâ’nın “el-Hikmetü’l-Maşrikıyye”sinin ufku ve gayesidir. Bu felsefenin “orientation”u (Doğu’ya yöneltiyor oluşu) “Maşrık” (Orient) istikametindedir. Bu hikmete ilişkin entelektüel tecrübe, arzda bir beşer konumuyla “magribî” olan filozofu, bir “maşrıkî filozof” haline getirecektir. “Maşrık”ın bu aşkın anlamı, coğrafî anlamını daha yüksek hakikatın bir sembolü haline getirmektedir. Böyle bir sembolizmin varlığını reddetmek “Doğulu” terimini pasaportlar üzerine yazılanlar türünden bir nitelemeye indirgemek olacaktır. Eğer “maşrıkî”den kasdın bu olmadığı kabul edilecekse maşrıkî ı işrâkî telakkîleri arasındaki ilişkiyi zıtlık olarak mı, süreklilik olarak mı, yoksa abartılıp genişletme olarak mı tanımlayacağız? İşte bu noktada Corbin, Nallino’nun yukarıda geçen yaklaşımını bahse konu etmektedir.[24] Nallino İbn Sînâ’nın maşrıkî hikmeti ile Sühreverdî’nin İşrâkî hikmeti arasında müşterek hiçbir şey olmadığına inanıyordu; gerçi İbn Sînâ Maşrıkî Hikmet diye bir projeye sahipti ama bu felsefe rasyonelin ötesine geçmeyen ve düşük doğmuş bir projeydi. Sühreverdî ise Iamblicus ve Proclus tarzı yeni-Eflâtunculuğun “mübalağaları” eşliğinde bir işrâkî felsefe ortaya atmıştı. Dolayısıyla Maşrıkî Hikmet projesi “irrasyonel” bir macera tazammun ediyor olamazdı.

Bu etkileyici açıklamanın çözmesi gereken ilk problem, Corbin'e göre, Sühreverdî'nin de kendi felsefesini hem işrâkî hem de maşrıkî terimleriyle ifade etmiş olmasıdır. Müellif bunu görmek için kendi neşrettiği *Hikmetu'l-İşrâk*'ın indeksine bakmanın (bk. bibl.) kâfi geleceğini de sözlerine ekliyor. Şu halde mesele Nallino'nunkinden farklı biçimde ortaya konmalıdır. Eğer Maşrıkî Hikmetle veya "Doğu" ile kastedilen şey doğru yorumlanırsa, onun İşrâkî (Aydınlanmacı) Hikmetle temelde aynı öğretiye dayandığı görülebilecektir. Her ikisi de Doğu'ya ilişkindir; her ikisi de Aydınlanmacıdır. Doğunun bilgisi tüm bilginin Doğusudur. Zira Doğu bilginin aşkın kaynağıdır. Abdurrahmân Bedevî'nin "Doğulular"ı İbn Sînâ'nın Bağdat'lı meşşâî çağdaşlarıyla özdeşleştirmesi, "Doğu"nun bu coğrafî olmayan anlamı gözönünde bulundurulduğunda yerinde değildir; üstelik filozof onların felsefedeki yetersizlikleriyle alay ediyor iken (yk. bk.), Bağdatlı filozoflar, —msl. Aristo'nun(!) *Esulucyâ*'sına yazılan şerhte en az altı kere anılan— "Doğulular" olamaz. Doğu, coğrafî anlam yüklenerek tespit edilecekse, Bağdat'ın Doğusuna, hattâ Sühreverdî'nin "Hosrevânî bilgeler" dediği kimselerin yaşadığı "Doğu" ülkesine kadar uzanmak gerekebilir. Fakat o zaman dahi "Doğu" kelimesinin coğrafî bir anlamda vurgulanmadığı görülecektir. Şurası hiç gözden uzak tutulmamalıdır: İbn Sînâ'nın Faal Akıl'la ittisal öğretisi (yani bilgiye salt düşünme/soyutlamalar yapmakla ulaşılmadığı, Faal Akl'ın aydınlatması olmaksızın insan aklında bilgi formunun ışıyamıyacağına dair öğreti) bilgilenmeyi bir "maşrıkî" (ve işrâkî) süreç olarak tavsîf etmekte değil midir? Sühreverdî İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu "maşrıkî" hikmet telakkisinden elbette haberdardı. (bk. *el-Meşâri' ve'l-mutârahât,* nşr. H. Corbin, *Opera* I, 195) Ancak o İbn Sînâ'nın, hikmetin hakikî Doğulu

kaynağını bilmediği kanaatindeydi. Dolayısıyla bu kaynaktan içmek isteyenler, *Hikmetü'l-İşrâk* menbaından içmeliydiler; çünkü bu esere İslâm dünyasında tekaddüm eden bir başkası yoktu. Fakat, Corbin'e göre, Sühreverdî'nin İbn Sînâ karşısındaki tavrı, araştırmacıyı aralarında hiçbir süreklilik olmadığı ve aralarındaki ilişkinin yalnızca olumsuz nitelikli olduğu sonucuna götürmeye kâfî değildir. Meselâ İbn Sînâ'nın sembolik hikâyeleriyle Sühreverdî'ninkiler arasında tam bir süreklilik sözkonusudur. Bunları karşılaştırdığımızda anlıyoruz ki gerek İbn Sînâ'nın gerekse Sühreverdî'nin "Maşrık"ına, bizim coğrafî yahut politik atlaslarımızda işaret olunamaz.25

Corbin, Pines'in yukarıda değinilmiş olan makalesine yazdığı bir eleştiride, onun maşrıkî terimine coğrafî bir anlam vermesini tabiatıyla yanlış bulmaktadır. Maşrıkî Hikmet tasavvurunu *Kitâbu'l-İnsâf*'taki maşrıkî-magribî kutuplaşmasına indirgemek, Corbin'e hiç tatmin edici bir açıklama gibi gelmemektedir. Bu açıklamayla —daha önce hakkında tereddüt geçirdiğine işaret ettiğimiz— zâhirî bâtınî felsefe ayrımı, Pines tarafından güyâ aşılmış olmakta ve "iki doktrinin değil yalnızca tek bir doktrinin olduğu", "hiç kimsenin İbn Sînâ'nın aynı adla andığı iki doktrin geliştirmiş ve talim etmiş olduğuna artık inanamayacağı"26 sonucuna varılmaktadır. Oysa "Doğu" terimi fizikî kozmosun ötesi şeklinde kavranmadıkça bu terimle Horasânî yahut Fârîsî bir kültür coğrafyasının kastedilip edilmediğini tartışmanın bir anlamı olmayacaktır. Nitekim, Corbin'in tesbitine göre, İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân*'ındaki meta-kozmik "Doğu"nun Pines de farkında gibidir ve bu kavramla "Maşrıkî Hikmet" geleneği arasında bir bağ olabileceği ihtimalini belirtmektedir. Corbin'e göre, Pines'in muhtemeldir dediği şey, hakikatın ta kendisidir.27

Görülüyor ki Corbin, Bedevî neşriyle ortaya konan malzemenin “Maşrıkî Hikmet”in sırlarını çözmeye kâfî geldiği ve meselenin Aristo’nun nasıl yorumlanacağından ibaret bir Horasan/Bağdâd kutuplaşmasından ibaret bulunduğu, dolayısıyla tartışmanın kapandığı izleniminin verilmesini kendi açısından yanlış bulmaktadır. Çünkü bu yaklaşım coğrafyanın yatay boyutuna takılıp kalmakta, meseleyi metafiziğin dikey boyutunda ele almamızı engellemektedir. Böylece çözüm olduğu iddia edilen şey problemin ta kendisi olmaktadır. *Kitâbu’l-İnsâf*’tan kalan parçalar “maşrıkî” geleneğe lafzen atıfta bulunsa da “Maşrıkî Hikmet”in dayandığı ontoloji ve kozmoloji hakkında apaçık bilgiler vermemektedir. Buna mukabil onun “Maşrıkî Hikmet”ten anladığı şeyi yansıtan metinler, İbn Sînâ’nın sembolik hikâyeleridir ve onlarla Sühreverdî’ninkiler arasındaki sürekliliği sağlayan esas da her iki filozofun Aydınlanma, Nur ve Doğu kavramlarından aynı şeyleri kastetmeleridir. Corbin’in meseleye bakışı da böyledir.

Bu tartışmalar içinde Pines’in sıklıkla vurguladığı İbn Sinâ –Bağdat’lı Hıristiyan Filozoflar kutuplaşmasında, İslâm filozofunun Hıristiyan filozoflardan ayrıldığı hususları bir başka açıdan ele alan H. V. B. Brown, ihtilafın merkezîleştiği problemin, tarafların ‘tabiat’ kavramına yaklaşımlarında yattığını ileri sürmüştür. Yani İbn Sînâ’nın tabiat kavramı karşısındaki tavrı Aristo ve daha sonraki Peripatetik geleneğe yöneltiği eleştirilerin esasını teşkil etmektedir. Yazar dikkatimizi Aristo’nun hareket delili karşısında İbn Sînâ’nın takındığı tavra çekmektedir. Bilindiği gibi Aristo ve şarihleri varlığın ilkesi kavramı yerine hareketin ilkesi kavramında yoğunlaşmışlardır ve bu felsefî tavır İslâm filozofunun eleştirisine yol açmıştır. Bu eleştiride Tanrı’nın (el-Hakku’l-Evvel) hareket

ve hareketin ilkesi kavramından hareketle ispata çalışılmasının, yani esasen "Varlığın İlkesi" olan Tanrı'nın bu vasfı bakımından değil de "Muharrik" olma vasfı bakımından ispatlanmasının iyi bir yöntem olmadığı vurgulanmaktadır.28 İbn Sînâ'nın *Metafizika'nın Lambdası*'na yazdığı şerhte geçen bu eleştiri İlk Sebep (Mebde) olarak Tanrı'nın saf anlamda fizikî bir delille ispatlanma yöntemini (tarîk) reddetmekte ve bu esasen Aristo ve yorumcularının (müfessirîn) tabiat anlayışlarının reddi anlamına gelmektedir.

Eflâtun'un "Hareketi Kendinden Hareket Ettirici" olarak Ruh'u İlk Sebep diye koyması karşısında (*Kanunlar,* X, 896b), Aristo ilk hareket ettiricinin, "Müteharrik" olamayacağı eleştirisini getirmiş (*Fizika,* VII, 257a 31-258b 9) ve Hareket Ettiricilik vasfını "Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici" olarak Tanrı'ya *(Metafizika, Lambda,* 7, 9) nisbet ederken tabiata da bir ölçüde hareketin ilkesi olma vasfını nisbet etmişti. Tabiat, hareketi mutlak anlamda ilk veren varlık şeklinde olmasa da hareketin kendisinden başladığı ilke şeklinde kavranıyordu. Dolayısıyla tabiatın Aristo sisteminin nüphem bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Bu belirsiz durum daha sonraki Grek yorumcuların metinlerinde kavramı daha da problematik hale getirmiştir: Varlığa geliş Tanrı'nın ilmi ve hikmetinin bir eseri midir? Yoksa Tabiatın kendiliğinden ve şuurdan bağımsız tarzdaki etkisinden dolayı mıdır? Brown'a göre İbn Sînâ'nın Bağdat Hıristiyan ekolüne (Pines'in "Magribiyyûn"u) beslediği antipatinin sebeplerinden biri bu konuda ortaya çıkmış olmalıdır. Bu Hıristiyan filozoflardan dördünün müşterek ürünü olarak Aristo'nun *Fizika*'sına yazılmış olan bir şerh, onların İbn Sînâ'ya hiç de doğru gelmeyen tabiat telakkileri hakkında ipuçlarını içermektedir. Bu şerh m. XI. yy. başlarında (Ebû Ali İbnu's-Semh adlı hocasının verdiği

bir dersten hareketle) Ebu'l-Hüseyn el-Basrî tarafından telif edilmiştir. Şerh aynı zamanda İbnu's-Semh'in hocası ve Fârâbî'nin çağdaşı Yahyâ b. Adî (ö. 364/975) ile Ebû Bişr el-Mettâ' ve Ebu'l-Ferec b. el-Tayyib'in yorumlarını da içermektedir. Bu isimler, anlaşılmış olmalı ki İbn Sînâ'nın "mağribîler' dediği Bağdat'lı Hıristiyan filozoflara tekabül etmektedir.29

Aristo'nun tabiat konusunda müphem bıraktığı görüşlere daha sonra Grek yorumculara getirilen açıklamaların (özellikle İskender el-Afrôdîsî'ninkiler) Bağdat Hıristiyan filozofları tarafından izlendiğini örnekleriyle ortaya koyan Brown, İbn Sinâ'nın "magribîler" kategorisine Grek Peripatetik yorumcular ile Hıristiyan filozofları birlikte dahil ettiğini ima etmektedir. Mesele yukarıda da değinildiği gibi, tabiî fiillerin, tabiatı şuurlu/şuursuz bir "fâil" saymaya götürüp götürmediğidir ve herhalde İbn Sînâ en fazla tabîatın bir "fâil sebep" olarak addolunmasına karşı çıkmaktaydı. İslâm'ın diline yapılan tercümeleri hayli mütedavel olan Peripatetik şerhleri okuyan felsefe muhîti, tabiat ile küllî nefs arasında ilişki kurma eğilimi içinde bir tarafta tabiatın nefs olamayacağını çünkü gayeye yönelen şuurlu bir fiili bulunmadığını iddia edenlerin, diğer tarafta tabiatın bir gayeye yönelen fiili olduğunu dolayısıyla onu bir tür nefs saymak gerektiğini ileri sürenlerin münakaşalarından haberdar olmuştur.30 Biz bu münakaşaların ayrıntısına girmek istemiyoruz. Ancak, Brown'un tespitlerinden hareketle şuna dikkat çekmek istiyoruz ki özellikle İskender el-Afrôdîsî'nin tabiatı cismin tabiî hareketinin ve canlılardaki beslenme ve gelişme gibi tabiî süreçlerin ilkesi olarak tanımlayan görüşleri, sözkonusu Hıristiyan filozoflardan Yahyâ b. Adî tarafından —*Fizika*'ya yazdığı şerhte — açıkça takip edilmiştir. Ebû Bişr el-Mettâ ise İskender'in bu görüşünü daha da ileri götürmüş ve tabiatı bir fail sebep yahut hareketin ilkesi olarak

tanımlamakla kalmayarak tabiatın “ne madde ne de suret olan, bütün nesnelere (mükevvenât) sirayet etmiş faâl varlık (et-tabî‘atu’l-fa‘âle)” olduğunu ileri sürmüştür.31 Tabîatın bir ‘fail sebep’, hele hele ‘varlıkta içkin yaratıcı varlık’ olarak kavranmasının, İbn Sînâ’nın “maşrıkî” yaklaşımı bakımından ifade ettiği anlam tahmin olunabilir. Gerçi Ebû Bişr el-Mettâ, bu faal ve içkin tabiatın yaratıcılığını onun Allah tarafından yaratılmış olmasıyla dengelemişti ama İbn Sînâ âlemdeki tüm varlığa gelişlerin yegâne fail sebebinin Allah olduğunu savunduğu için bu tabiat anlayışını kökten reddetmiştir.32

Brown’un dikkatimizi çektiği üzere İbn Sînâ *Metafizika’nın Lambdası’na Şerh* adlı eserinde Ebû Bişr el-Mettâ ile “Tanrı” ve “tabiî zorunluluk” üzerine girdiği münakaşayı aktarmaktadır.33

İbn Sînâ Bağdatlı Hıristiyan filozofun da içinde bulunduğu bir topluluğun mutlak ve şartlı zorunluluk arasında fark gözetmediğini aktarıyor. İslâm filozofu Ebû Bişr el-Mettâ’ya şunu sormuştur: “Eğer felekler tabiî bir zorunlulukla dönüyorsa, bu zorunluluk içinde İllet-i Ûlâ’nın dahli nedir?” Hıristiyan filozof şöyle cevap vermiştir: “Hareketin sürekliliğini sağlama”. İbn Sînâ bunu ‘muhal’ görmekte zorunluluğun Allah’tan (el-Hakku’l-Evvel) geldiğini, mümkin bir varlıkta bizâtihî zorunluluk olamayacağını ileri sürmektedir. Ayrıca ona göre Hıristiyan filozofun cevabı, çelişkilidir, çünkü zorunluluğunu kendi tabiatından alan bir hareket yahut varlığın, sürekliliğini başkasından aldığı iddiası tam anlamıyla tutarsızdır.34 Feleklerin zaman içre hareketinin tabiî değil, nefsânî-irâdî olduğu, tabiatın ise “ihtiyâr” (hür irâde) ile değil “teshîr” (egemenlik altına alınmış olmak) suretiyle işlediği fikrinde olan İslâm filozofunun35 Hıristiyan Peripatetizminin (Magribîler) tabiat kavramını ve dolayısıyla Tanrı, nefs,

irade, varlık verme, zorunluluk, fail sebep konusundaki telakkilerini reddetmesi doğaldır. Daha önce İbn Sînâ'nın Faal Akıl'la ittisal ve nefsin ölümsüzlüğü konularında "magribîler"e karşı çıktığına değinilmişti. Tabiat kavramına yaklaşımını aynı karşı çıkış bağlamında yönlendiren metafizik kabullerin, öteki konularda da filozofa bir istikamet tayin etmiş olduğu söylenebilir. Tekrar hatırlatmalıyız ki, Maşrıkî Hikmet konusunu ele alırken amacımız İbn Sînâ'nın felsefesini incelemek değil —eğer varsa— bir Maşrıkî Hikmet tasavvurunun onun felsefesine nasıl istikamet vermiş olabileceğini tedkikten ibarettir. Ancak izlendiği gibi önce bu konuda başlıca uzmanların görüşlerini serdetmek ve farklı anafikirler arasında müşterek hadlerin bulunup bulunmadığını tespit etmek durumundayız. Zira bir 'Maşrıkî Hikmet'in varolup olmadığı yahut varsa ne olduğu hususunda hayli mürekkep sarfedilmiştir.

Maşrıkîler ve magribîlerin kimliklerinin tespiti için harcanan mürekkebin çokluğunu L. E. Goodman da vurguluyor; bir farkla ki o bu sarfiyâtın "gereksiz yere" olduğunu da ekliyor. Goodman bu tartışmaların 'artık' gereksiz olduğunu söylemektedir; zira kendisi bu meseleyi çözdüğü inancındadır. Şöyle ki, İbn Sînâ'nın karşı çıktığı felsefeciler, basit olarak Bağdat felsefe okuludur, ancak onlar bâhusus Hıristiyan Peripatetikler değil, Kindî ve onun izleyicileridir; özellikle de Aristo Metafiziğini din ile tabiî teoloji arasındaki ayırımı gözetmeden okuyan ve dolayısıyla ontoloji ile teoloji arasındaki münasebeti gözden kaçıran Âmirî. Buna mukâbil Fârâbî bu münasebeti açık bir şekilde ortaya koymuş ve mesele İbn Sînâ tarafından da tamamiyle anlaşılmıştır. Maşrıkîler (Dimitri Gutas'ın delâletiyle *[Avicenna and the Aristotelian Tradition,* Leiden 1988]) Horasan'lı düşünürlerdir. (aş. bk.)36

Goodman'a göre, her ne kadar hakiki kurucusu Sühreverdî ise de, Fars 'Illuminist' geleneği İbn Sînâ'nın metafiziğinden hareket etmektedir; yani İşrâkî hikmetin kalkış noktası Maşrıkî Hikmet'tir. İbn Sînâ Maşrıkî Hikmet'ten Yeni Eflâtuncu ve Aristocu gelenek içinde kalarak 'orijinal' fakat dikkatli tarzda fikir üretmeyi anlıyordu ve bu felsefe geleneği, tasavvufî icraatı aklın araştırma sahasının dışında görmüyordu; zira bu felsefede aklî olan, mistik sezgiden kesin şekilde ayrılmıyordu.[37] Önceleri *Kitâbu'l-İnsâf*'ı yeniden yazma düşüncesini besleyen İbn Sînâ'nın daha sonra bu yitik kitabı yeniden yazmak yerine *el-İşârât ve't-terbîhât*'ı kaleme aldığını ileri süren Goodman, filozofun doğrudan doğruya kendi felsefesini ortaya koymak amacıyla bu eseri yazdığı dönemde (1030-1031) gündeminden 'Maşrıkî Hikmet'e atıfta bulunmayı çıkardığını belirtmektedir. Goodman'a göre onu "magrıbî" müelliflere karşı bu kadar kapsamlı bir tepki göstermeye sevkeden ruhu, felsefe arenasında rakiplerin değil, daha berrak ve kapsamlı bir felsefî kavrayışa sahip olanlarla, daha muğlak ve ihmal olunabilir düşünürlerin bulunduğunu anladığı için artık dinmiş, sükûna ermiştir. Onun bu tavrı *el-İşârât*'ın sonundaki, seçkin okuyucusuna en güzel şekilde sunduğu hikmet şölenini ehli olmayandan koruması yolundaki tavsiyelerinde gözlenmektedir.[38] Sonuç olarak Goodman, İbn Sînâ terminolojisinde "magribîler"in Grek felsefesinin Arapça'daki tercümelerini uzlaşmalı ve çekincesiz bir tavırla benimseyen Kindî ve Âmirî gibi müslüman filozoflar olduğunu (Goodman magribîler arasına Yahudi filozoflar Isaac Israeli ve Saadiah Gaon'u da dahil ediyor), maşrıkî tavrın ise Âmirî çizgisini aşmak anlamına geldiğini ileri sürmektedir.[39]

Goodman'ın maşrıkî hikmet analizinde de felsefe geleneğini özelde Aristoculuk, genelde Grek mirası çizgisinde herhangi bir özgün yorum ve eleştirel bakış endişesi gütmeksizin gözü kapalı sürdürmeye çalışan tavra karşı geliştirilmiş bir reaksiyon fikri ön plana çıkmaktadır. Şu kadar var ki Goodman Bağdadî Hıristiyan felsefeciler yerine Âmirî'nin şahsında Kindî ekolünü koymaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmet projesinde tasavvufun felsefî (aklî) terimlerle izah teşebbüsünün mevcut olduğu ve bu hususiyetinin Maşrıkî Hikmete, İşrâkî Hikmet için de bir hareket noktası teşkil edebilecek belirginlikte olduğu vurgulanmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinin tasavvufla münasebeti üzerine iki kısımdan oluşan uzunca bir tedkik yayımlamış bulunan Parviz Morewedge, Maşrıkî Hikmet telakkisi bakımından daima gündemde tutulmuş olan İbn Sînâ – tasavvuf münasebeti ile ilgili olarak şu beş görüşün ortaya atıldığı tespitinde bulunmaktadır: a) İbn Sînâ felsefesi tasavvufîdir; çünkü her ikisi de İslâmîdir; b) İbn Sînâ'nın mistik felsefesi, her ne kadar çoğu mutasavvıfın öğretileri İslâmî addolunmuş ise de, gayr-i İslâmîdir; c) İbn Sînâ'nın felsefesi 'mistik' olmayan fakat dinî bir felsefedir; d) İbn Sînâ bir mutasavvıf olmasa da, sistemi felsefî bir 'mistisizm' olarak görülmelidir; e) Zerdüştîlik İbn Sînâ ve öteki mutasavvıflar üzerinde bir tesire sahiptir.40 Dikkat edilirse bu görüşlerden biri hariç (c şıkkı) diğerleri İbn Sînâ felsefesini bir şekilde tasavvuf/mistisizm ile irtibatlandırmaktadır; istisnâî olan görüş de bu felsefeyi dinî saymaktadır. Morewedge, İbn Sînâ felsefesi ile Mistisizm arasında bir yakınlık (affinity) görmek ancak bu yakınlığı Henry Corbin ile birlikte (e şıkkında ifade edilen) Zerdüştî etkiye bağlamak eğilimindedir. Fakat kendisi bu irtibatı delillendirecek pek az veri bulunduğunu da itiraf etmekten kendini alamamaktadır.41

Morewedge, Mistisizm'in "Sînevî" (İbn Sînian) versiyonunu bir 'mistik sistem'in a) Mutlak Varlık'ın mümkin ferdî varlıklarla bir 'emanation' (sudûr) süreciyle ilişkili bulunduğu ve b) Ferdlerin Mutlak Varlık ile 'mistik' birleşme suretiyle ilişki kurduğu şeklindeki temel ayırıcı vasıflarıyla mukayese etmektedir.[42] Vardığı sonuç sudûrcu görüşlerinin Kur'an'daki yaratmadan farklı bir emanationist yaklaşım öngörerek onun felsefesini Mistisizm ile irtibatlandırdığı ve 'akıl' hakkındaki görüşlerinin yine Kur'ânî öğretiler (ve Aristo felsefesiyle) tamamen farklı biçimde bir 'mistik birleşme' fikrini içerdiğidir. Bu Mistisizm 'Kur'ânî' olmadığına göre, köklerini İslâm öncesi Zerdüştîlik'te bulan bir tür Mistisizm olabilir.[43]

Henry Corbin'in işaret ettiği, İbn Sînâ kozmolojisi ile Zurvanizm arasında XVIII. yüzyıldaki İşrâkî Hikmet geleneği içinde kurulan abartılı irtibatı,[44] İbn Sînâ'nın özel bir bakış altında yorumlandığı olgusunu ihmâl etmemesine rağmen, doğrudan bir irtibat gibi ortaya koyması bir tarafa bırakılacak olursa, Morewedge'in İbn Sînâ'nın felsefesinde gerçekten "maşrıkî" bir unsur olan "Faal Akılla İttisâl" öğretisini "Tanrı'yla mistik birleşme" (mystical union) şeklinde yorumlayan yaklaşımı tartışılabilir özelliktedir. Biz burada yalnızca İbn Sînâ'nın son özgün eserlerinden olan *el-İşârât*'ta fikirlerini yanlış bulduğu bir kesime Porphyrius'un şahsında yönelttiği ağır tenkidi hatırlatmakla yetineceğiz. eş-Şeyhu'r-Reîs, nefs-i nâtıkanın, faal akıl ile ittisal ettiğinde, onunla aynılaştığını ileri süren "Meşşâî"leri tamamen yanlış bulmakta, bu görüşün dayandığı felsefî otorite olarak anılan "Forfûryus"un akıl hakkındaki görüşlerini aşağılamaktadır. Ayrıca Sînevî ittisâlin hiç bir aşamasında Tanrı'yla aynılaşma denilebilecek bir tecrübe sebebiyle bilincini yitirse de ferdiyetini

yitirmeyen "nefs-i nâtıka"nın Tanrı'yla nasıl bir mistik ittihad gerçekleştirdiği sistem içinde izaha muhtaçtır. Onun *el-İşârât*'ın, "makâmâtü'l-ârifîn" bölümünde zikrettiği "şer'î mükellefiyetin" kalkmasına yol açacak denli 'kendinden geçme' durumunun böyle bir mistik birleşmeyi işaret ettiği kesin değildir.45 Eğer İbn Sînâ'nın Zerdüştîlik/Zurvanizm'den "maşrıkî" bir etki aldığı doğruysa, bunu, kendini seçkin bir müslüman olarak tanımlayan filozofun Grek hikmetinden yararlanışından daha garip olmayan entelektüel bir yönelişe hamletmek gerekir; ayrıca bu yönelişe 'etnik' dürtülerden çok 'evrensellik' fikri istikamet vermiş olmalıdır.

Muhammed Âbid el-Câbirî ise meseleyi Maşrıkî-İşrâkî (yahut tasavvufî) hikmet bağlantısı yahut sürekliliği açısından incelemeden önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefeleri arasındaki bağlantı, süreklilik ve/veya süreksizlik açısından ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre İbn Sinâ'nın Maşrıkî Hikmet projesi Fârâbî metafiziğine dayanmaktadır. En azından İbn Sînâ Aristo'yu Fârâbî penceresinden bakarak okumuştur. Dahası, esas itibariyle Fârâbî felsefesinin temel unsurlarını kendi sisteminde muhafaza etmiş, ancak üstadının öğretilerinde bilkuvve olarak bulunan unsurlara bilfiil görünüm kazandırmış, bazı unsurları öne çıkarmıştır. Özellikle bazı unsurların ön plana çıkarılarak yeniden üretilmesi Maşrıkî Felsefenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.46

Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın, Fârâbî sistemine bulunduğu müdahale ve ona verdiği istikamet, geleneği bir Maşrıkî Hikmet projesi haline getirmeye yetmiştir. Müellif uzun tahliller yaparak bu yönlendirişin şu noktalarda olduğu sonucuna varmaktadır: a) İbn Sînâ ruh (nefs) – madde düalizmini üstadından farklı olarak daha şiddetle vurgulamıştır; b) İbn Sînâ, Fârâbî

gibi ‘akıl’ filozofu değil, ‘nefs’ filozofudur; c) Bu yüzden bir yandan his ve tahayyüle sahip felek nefislerinin varlığını Fârâbî’nin aksine kabul etmiş; d) Öte yandan ferdî nefsin tahayyül fiilini sürdürecek şekilde ölümsüzlüğünü ispata çalışmıştır; e) Fârâbî saadeti erdemli bir toplum projesinin gerçekleşmesinde ararken, İbn Sînâ böyle bir arayışa yönelmeksizin saadetin nefsin (aklın) anayurduna kavuşması, Tanrı’nın civarındaki melekî varlık mertebesine vasıl olmasıyla kazanılacağını vurgulamıştır. Sonuç olarak Fârâbî’nin felsefesi Rasyonalist, İbn Sînâ’nınki Spiritualisttir.47 Ancak dikkat çekicidir ki bu ayırım noktaları arasında Perviz Morewedge’in Mistisizmin ayırıcı unsurları olarak gördüğü sudûr (emanation) öğretisi ile ittihâd (mystical union/aslında aklî ittisâl) öğretileri ile ilgili olanları bulunmamaktadır. Zira bu iki temel konuda iki filozof arasında tam bir süreklilik vardır. Dolayısıyla Morewedge’in Sînevî öğretileri İslâm öncesi Zerdüştîliğe (Zurvanizm) bağlarken dikkatini Fârâbî’ye de çevirmesi gerekirdi.

Câbirî, daha önce bizim de dikkat çektiğimiz ferdî nefsin ölümsüzlüğü öğretisinin maşrıkî karakterli bir tema olduğunu tekrarlamaktadır. Ancak meâd öğretisinden fazla olarak nefsin bu dünyada saadete ermesi, hattâ bu dünyadan ayrılmış nefslerden dua ve kabir ziyaretiyle fayda temin etmesi gibi temaları işlerken filozofun maşrıkî hikmete tasavvufî bir renk de kattığını hatırlatmaktadır.48

Fârâbî'nin Rasyonalist dediği felsefesi ile olan ayırım noktalarını kendi açısından ortaya koyan Câbirî, İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmetini Yeni-Eflâtunculuğun Harranî-Fârisî eksenindeki "maşrıkî" algılanışına bağlamaktadır. Buna mukabil Yeni-Eflâtunculuğun "magribî" yorumunu İskenderiye ekolü ile Süryânî Hıristiyan filozoflar oluşturmaktadır. Bu yaklaşım ile Horasan maşrıkîleri ve Bağdat magribîleri arasındaki yer yer ideolojik bir boyut da kazanan kutuplaşma anlam kazanmaktadır. Ancak Goodman'ın aksine, Câbirî Horasan maşrıkî geleneğinin İslâm dünyasındaki ilk temsilcileri olarak, kendileri de birer Horasan'lı olan ve Kindî ekolünü devam ettiren Ebû Zeyd el-Belhî ile Âmirî'yi saymakta, bu ekolün en belirgin özelliğini de din-felsefe arasında bir uzlaşmaya gitmek şeklinde belirlemektedir. Hiç şüphesiz İbn Sînâ da bu yönelişin 'kutup' şahsiyetlerindendir.49 Maşrıkî hikmet ile İşrâkî hikmet arasındaki süreklilik ilişkisine gelince, Câbirî'ye göre bu iki felsefeyi birbirine yaklaştıran unsur sistemlerinde gizli-açık öne çıkan Eflâtuncu (yani Meşşâî olmayan) eğilimlerdir. Aralarındaki fark yalnızca feyz nazariyesinin dayandığı terminolojiden ibarettir. Açıkçası Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk'ı, Maşrikî Hikmetin 'nûr-zulmet' terimleriyle ifade edilmiş bir versiyonudur. Bunun sebebi her ikisinin de maşrıkî –Farisî bir ideolojik–etnik kültür bilincini paylaşmalarıdır. Kısacası Câbirî'ye göre "Maşrıkî

Hikmet projesi hezimete uğratılmış ancak hâlâ canlı, süreklilik ve ululuk fikriyle özbenliğine dönmeyi hedefleyen Fars ulusal bilincinin tecellîlerinden biridir."[50]

Câbirî'nin Maşrıkî Hikmeti Fars ulusal bilincine bağlayan yaklaşımını daha önce örnekleri olduğu için hiç de orijinal bulmayan Zeyneb el-Hudayrî[51] ise, bizim ele aldığımız veriler ve görüşlerin bazılarını zikrettikten sonra, İbn Sînâ'nın başından beri görüşlerine bağlı kaldığını önce meşşâî iken sonra maşrıkî bir projeye yönelmediğini *eş-Şifâ'*yı kaleme alırken de maşrıkî yaklaşımın kafasında hazır bulunduğunu; ancak genel felsefe muhitine meşşâî felsefesini tanıtıcı ve irdeleyici eserlerini yazarken, özel talebe muhitine kendi gerçek felsefesi olarak gördüğü Maşrıkî Felsefeyi saf şekliyle sunduğunu ileri sürmektedir. Kısacası bu iki felsefe arasında ardıllık değil, eşzamanlılık ilişkisi vardır.[52] Hudayrî'den bir yıl sonra Ca'fer Âl Yâsîn, yine ilgili tartışmaları serdettikten sonra kendi görüşünü şöyle ortaya koymaktadır: İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmet'i 'felse-sûfiyye' şeklinde anılabilecek olan akılcı bir Mistisizmdir. Filozofun *el-İşârât*'ı, sembolik hikâyeleri, dinî mevzular üzerine yazdıkları, *Risâle fi'l-ışk*'ı tedkik edildiğinde bu hemen farkedilecek bir husustur. Ancak bu eserlerini mistik tecrübelerin ürünü olmaktan çok, aklî bir araştırmanın ürünü saymak gerekir. Dolayısıyla onun Maşrıkî Hikmeti bir Rasyonalist (aklânî) Mistisizm'dir.[53] Ancak onun Maşrıkî Hikmetiyle Sühreverdî'ninki arasında hiçbir fark görmeyen, ikisini aynı kökene bağlayan Câbirî'nin iddiası temelsizdir. Çünkü İbn Sînâ'nın yöntemi burhânîdir ve akla hitap eder; oysa Sühreverdî'ninki keşf/ilhama dayalıdır ve kalbe hitap eder.[54]

Maşrıkî Hikmet kavramına getirilen modern yorumlardan biri de Dimitri Gutas'a aittir. İbn Sînâ'nın Aristocu felsefe geleneği karşısında tavrını

müstakil bir eserde ayrıntılı şekilde ele alan müellif, L. E. Goodman'ın meseleye yaklaşımı vesilesiyle değindiğimiz üzere (yk. bk.) "Maşrıkîler"in "Aristocu Horasan Mektebi" olduğu fikrindedir. Gutas'a göre filozofun 'el-Felsefetü'l-Maşrıkıyye'ye bulunduğu atıflar, bir eser adına değil, bir 'felsefe tipi'nedir. 'Maşrıkîlerin Kitapları' şeklindeki atıfları ise sözkonusu Horasan ekolünün Aristocu geleneği yorumladığı literatüre olmalıdır. İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefeden, Maşrıkî 'usûl', 'mesâil' ve 'burhânlar'dan söz ettiği bütün metinler topluca değerlendirildiğinde, filozofun 'el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye' yahut 'el-Felsefetü'l-Maşrıkıyye' *adını* taşıyan bir eser değil, 'Maşrıkîler Kitabı' (Kitâbu'l-Maşrıkıyyîn) *adını* taşıyan bir eser yazmış olduğu çok daha muhtemel görünmektedir. Zira İbn Sînâ çeşitli metinlerde 'Maşrıkî Hikmet/Felsefe' terimine yedi kere, 'Maşrıkîler' terimine ise kırkaltı kere atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mutârahât* adlı eserinde (nşr. Corbin, *Opera.*, I, 195), İbn Sînâ'nın Maşrık'a (yani Horasan'a) nisbet ettiği metinlerde (kerârîs) aslında 'Meşşâî' çizgiden bazı nüanslar dışında ayrılmadığını, bu metinlerin 'Hosrevânî' bilgeler döneminde ortaya konan 'Maşrıkî İlke'yle alâkalı bulunmadığını ileri sürerken de aynı mantıktan hareket etmektedir. Çünkü o "Kitâbu'l-Maşrıkıyyîn" adlı eserin en eski nüshalarından birine tepki gösteriyor olmalıydı. Bunun da ötesinde, 'Mantıku'l-Maşrıkıyyîn' olarak bilinen eserin en eski nüshası (Kâhire, Dâru'l-Kütüb, Hikme 6M) "min Kitâbi'l-Maşrıkıyyîn" (Maşrıkîler Kitabı'ndan) ünvanını taşımaktadır. Zaten, C. A. Nallino'nun da belirttiği gibi (krş. Nallino, *a.g.m.*, trc. A. Bedevî, *et-Türâs.*, s. 283/dn. 2) "Mantıku'l-Maşrıkıyyîn" adı, bu neşirde dayanılan yazmada da mevcut değildir. Bu ad, nâşirin bir tasarrufuyla verilmiştir. Kısacası, İbn Sînâ'nın atıfta bulunduğu eserin adı çok büyük bir ihtimalle

Kitâbu'l-Maşrıkıyyîn'dir.[55] Bu eser *eş-Şifâ*'nın yazımının bitişinden (418/1027) hemen sonraki dönemde (418-420/1027-1029) kaleme alınmıştır. Bu tesbit edilince *eş-Şifâ*'daki, "Maşrıkî Felsefe Hakkında" yazılmış kitaba, "Mantıku'l-Maşrıkıyyîn"in(?) girişinde de *eş-Şifâ*'ya yapılan atıflar çelişki olmaktan çıkmaktadır. Filozof, daha sonra (420/1029) *Kitâbu'l-İnsâf*'ı ve nihayet *el-İşârât*'ı kaleme almıştır (421-425/1030-1034).[56] Filozofun eserlerindeki üslup farkları incelendiğinde onun *eş-Şifâ*'dan *el-İşârât*'a, gittikçe artan bir eğilimle felsefesini daha saf şekliyle ifade etmek istediği gözlenmektedir. *eş-Şifâ* ile filozofun seleflerinin birikimini Aristocu gelenek çerçevesinde aktarıp değerlendirme safhası, *Kitâbu'l-Maşrıkıyyîn* ile bu geleneğin 'Maşrıkîler' (The Hurâsânî school of Aristotelian philosophy) nezdindeki versiyonunu vurgulama safhası, *Kitâbu'l-İnsâf* ile Aristocu geleneğin 'maşrıkîler' açısından revizyonu safhası, *el-İşârât* ileyse bütün bu aktarma, değerlendirme, eleştiri ve polemiklerin ötesinde felsefesini en saf şekliyle sunma safhası katedilmiş olmaktadır.[57]

Açıkçası, İbn Sînâ'nın felsefî grafiği, sahip olduğu müterakkî (progressive) felsefe tasavvurunu (concept of philosophy) yansıtmaktadır. Bu tasavvur, bir taraftan felsefeyi Meşşâî modele sadık kalarak 'indirekt' tarzda sunma gailesinden uzaklaşma, bu modelden bağımsız şekilde felsefeyi ortaya koyma endişe ve şuuruna dayanıyorken, öbür taraftan kendi 'Meşşâî Felsefesi'ni, yine kendi arka planını oluşturan 'Maşrıkî' yaklaşımlar ışığında geliştirme gâyesine dayanmaktaydı. Aristo felsefesini revizyona tabi tutma ve ondan Aristo'nun sözünü etmediği neticeler çıkarma uğraşına İbn Sînâ'nın "Maşrıkî" adını vermesi, öyle anlaşılıyor ki, yakın felsefe muhitinde pek yankı ve ilgi uyandırmamış ve İbn Sînâ

Meşşâî modelden bağımsızlığının en yüksek seviyesini simgeleyen *el-İşârât*'ında, artık 'Maşrıkî Felsefe'den söz etmez olmuştur. Bu eserinde artık ne Meşşâî ne de Maşrıkî tavır önemlidir; felsefî hakikatın en seçkin ve saf şekliyle sunuluşu esastır.58

Demek ki Gutas, 'Maşrıkî Hikmet'i, İbn Sînâ'nın, felsefî grafiğinin yine Aristocu gelenekle ilgili aşamalarından birine verdiği isim olarak değerlendirmektedir. Onun bu isimle yazdığı bir kitap yok, Maşrıkîler dediği Aristocu Horasan felsefe muhitinin literatürünü "mevzû" edinen eser(ler)i vardır. Maşrıkîler, aynı zamanda İbn Sînâ'nın Aristocu felsefeyi revize ederken dayanmak istediği muhittir; ancak felsefî grafiğinin son aşamasında artık atıfta bulunmayı anlamlı bulmadığı bir muhit. Onun aktardığı, değerlendirdiği, yer yer eleştirdiği, aşmaya çalıştığı daima Aristocu felsefedir. O, Aristoculuğa kendince şekil vermeye çalışırken Aristoculuk da onun felsefesini geliştirmesine daima katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla onun felsefî serüveni 'Aristoculuk Geleneği' tarafından belirlenmiştir. Zira bu 'gelenek' olmadan onun felsefesi açıklanamaz.

Bu yaklaşım nedeniyle Gutas, 'Maşrıkî Hikmet'le alâkalı Batılı yorumların, bir 'yanlışlıklar komedyası' olduğunu iddia etmektedir.59 Zira İbn Sînâ Aristocu gelenekten başka bir geleneğe atıfta bulunmuş değildir. (Mantıku'l-) *Maşrıkıyyîn*'in girişinde yer alan "bize Grekler'den başka bir *cihet*'ten felsefî ilimlerin gelmiş olması pekâlâ mümkündür" (yk. bk.) şeklindeki ifadesi dahî onun başka bir geleneğe atıfta bulunduğunu göstermez. Çünkü bu ifadedeki "*cihet*'ten" deyimi, doğrudan doğruya "Faal Akıl'dan" demektir.60

Maşrıkî Hikmet'i kâh İbn Sînâ'nın kendi felsefesinden ibaret gören kâh belli bir felsefî kültür muhitinin tezahürü olarak yorumlayan bütün bu açıklamaların bizim varsayımımız bakımından ne ifade ettiğine geçmeden önce klasik düşünürlerimizin Maşrıkî Hikmetten ne anladıklarına değinmemiz gerekiyor.

İlginçtir, Maşrıkî Hikmet karşısında görüş belirttiklerini bildiğimiz düşünürlerin çoğu, Dâru'l-İslâm'ın Batı'sı anlamında Mağribli ve Endülüslüdürler. İbn Seb'în (ö. 669/1270) *Büddü'l-Ârif*'inde Fârâbî'ye övgüler yağdırırken, İbn Sînâ'yı karalamakta ve onun Maşrıkî Hikmet ile ilgili iddialarını temelsiz bulmaktadır. Ona göre "heyûlânî akıl" ve "nefsin ölümsüzlüğü" konularında tereddütler geçirmiş ve çelişkilere düşmüş olsa da Fârâbî "İslâm filozofları içinde kadîm ilimleri en iyi bileni ve kavrayanıdır. Bu konularda yalnız odur filozof, ötekiler değil. Kendisi meseleleri kavramış ve gerçeğine ermiş, tereddüt geçirdiğini belirttiğimiz problemleri aşmış, gerek teoride gerekse pratikte hakkın kendisine zâhir olduğu hal üzre ölmüştür". Buna mukabil İbn Sînâ "sahte felsefe yapan, safsatacı, yararı az, tantanası bol, işe yaramaz eserler yazmış biridir. Kendisi Maşrıkî felsefeyi (el-Felsefetü'l-Maşrıkıyye) anladığını sanmıştır; eğer anlamış olsaydı bu felsefenin rüzgârının onda bir etkisi olurdu." İbn Seb'în'in İbn Sînâ hakkındaki değerlendirmesine göre filozofun kitapları Eflâtun'un eserlerinden aldıklarıyla kendi yararsız düşüncelerinin, güvenilmez sözlerinin bir harmanıdır. *eş-Şifâ* en iyi kitabı olmasına rağmen onda da çok şey borçlu olduğu el-Hakîm'e (Aristo) muhalefet sergilemiştir. Metafizik sahasındaki en iyi eserleri *el-İşârât*'ıyla *Hayy b. Yakzân*'daki sembolik öğretisidir. Bu eserlerinde zikrettiği fikirleri Eflâtun'un *Nevâmîs*'i ve Sûfiyye'nin sözlerinden alınmadır.61

Bu yaklaşımda İbn Sînâ'ya yakıştırılmayan bir tasavvur olarak "Maşrıkî felsefe"nin İbn Seb'în'in zihninde hazır bulunduğu anlaşılmaktadır. Eğer bu felsefe hakkında muayyen kriterlere sahip bulunmasaydı, onun İbn Sînâ'ya yönelttiği itham saçma olurdu. Muhtemelen onun nezdinde Maşrıkî Hikmet, İşrâkîlik benzeri tasavvufî eğilimlerinde ifadesini bulan felsefî yaklaşımdan ibaretti.

İbn Seb'în'den iki kuşak önce İbn Rüşd (ö. 595/1198) İbn Sînâ'nın 'Maşrıkî felsefesine açıkça saldırmıştır. Gazzâlî'ye cevaben yazmış olduğu *Tehafütü't-Tehâfüt* adlı eserinde İbn Sînâ'yı Gazzâlî'den daha çok eleştiren Endülüslü filozof özellikle onun zorunlu ve mümkin varlık hakkında hiç katılmadığı ayırımları bağlamında sözü Maşrıkî felsefeye getirmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, Allah'ın 'Bizâtihî Zorunlu Varlık', âlemin ise 'Bizâtihî Mümkin', fakat 'Bigayrihî Zorunlu Varlık' olduğunu ileri sürmüştü. Sudûr öğretisi gereği olarak mâhiyeti itibariyle mümkin olan varlık, varlığını kazandığı Varlıktan zorunluluğunu da alıyor; mâhiyeti (essence) bakımından mümkin olsa da varlığı (existence) bakımından zorunlu oluyordu. Ayrıca İbn Sînâ böyle bir "varlık" fikrinden hareketle Allah'ı ispat etmenin, Aristo'ya rağmen "hareket" fikrinden kalkarak ispat etmekten daha elverişli olduğunu düşünüyordu (yk. bk.). İbn Rüşd ise İbn Sînâ'nın bu "hem/hem de" yaklaşımını yanlış bulmakta, "ya/ya da" yaklaşımını getirmektedir: Bir varlık hem mümkin hem zorunlu olamaz; ya mümkindir ya da zorunlu. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mahiyet-vücûd ayırımı da reddedilmiş olmaktadır. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'yı izleyenler onun zorunlu varlık hakkındaki hakiki görüşlerinin "Maşrıkî felsefesi"nde ortaya konduğunu söylemektedirler. Onların iddiasına bakılırsa İbn Sînâ bu felsefeye "ehl-i maşrık"ın görüşlerini yansıttığı için "el-Felsefetü'l-

Maşrıkıyye" adını vermiştir. Bu zevata göre 'ehl-i maşrık' nezdinde tanrılar gök cisimleri olup, İbn Sînâ nezdinde de bu böyledir. Ve sözkonusu Doğulular Aristo'nun Tanrı'yı 'hareket' kavramından kalkılarak ispat ediş tarzını da zayıf bulmuşlardır.[62]

"Magribli" modern yazar Câbirî'nin İbn Sînâ'nın "Maşrıkî felsefesi"ne dair yorumlarına, İbn Rüşd'ün bu aktarımı tam olarak tekâbül etmektedir. Bu uyuşmaya memnuniyetle dikkatimizi çeken Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın 'Bizâtihi mümkin/Bigayrihî vâcib' kavramının özellikle gök cisimlerine nisbeti, onları "tanrısal" saymaksızın anlamlı olamazdı. Açıkçası gök cisimlerin ilâhî/rûhânî (aslında bize göre melekî) karakteri, İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefesine istikamet vermiş "maşrıkîler"e özgü muayyen bir inançtır. İbn Rüşd'ün kastettiği şey vâkıaya uygundur.[63] Gerçekten aradaki perspektif paralelliği, Câbirî'nin Maşrıkî Hikmet yorumuna İbn Rüşd'ün birkaç cümlesinin yön verdiği izlenimine yol açacak kadar açıktır: İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefesi, "ehl-i maşrık"ın (Harran-Fars) mezhebine dayanmaktadır ki, bu felsefenin esası gök cisimlerinin ulûhiyyetine(!) inanmaktan ibarettir. Böylece İbn Sînâ'ya Zerdüştîlik yanında Sâbiîlik de yakıştırılmış olmaktadır.

İbn Rüşd'ün hilafına olarak, bu Aristocu filozoftan önce İbn Sînâ'nın "el-Hikmetü'l-Maşrıkiyye" terimine fazlasıyla ilgi duyan ve hatta bu yüzden onu yeniden anlamlandırma girişiminde bulunan İbn Tufeyl (ö. 581/1186) bilindiği gibi *Hayy b. Yakzân* adlı eserini bu hikmetin "sırları"nı açıklamak üzere kaleme almıştır.[64] Şu halde eserin muhtevâsı, onun Maşrıkî Hikmet'ten ne anladığını ortaya koyucu niteliktedir. *Hayy b. Yakzân*'ın bir 'otodidakt' olarak serüvenini başka bir çalışmamızda ele aldığımız için[65] üzerinde durmayacağız. Eser, sosyo-kültürel şart, eğitim ve telkinlerden

tamamen bağımsız bir ortamda insanın sadece tabiatla hissî ve aklî münasebete geçerek neleri bilebileceği, aklî gelişimini nasıl tamamlayacağı, aklî tefekkürün onu mistik müşahedelere kadar nasıl götürebileceği ve nihayet eşyanın hakikatına nasıl ulaşılabileceği fikrini işlemektedir. Bâkir tabiat ve tabiî-fıtrî aklın karşılaşması insanı hakikate (hatta fenâ mertebesine) ulaştırdığına göre, vahyedilmiş ve müesses bir dinin hakikatı ile bu şekilde ulaşılan hakikat arasındaki mukayese de eserin ikinci önemli temasını teşkil edecektir.

Burada hemen belirtilmesi gereken şey, İbn Tufeyl'in 'Maşrıkî Hikmet'ten işrâkî ve/veya tasavvufî bir felsefeyi anlamış olduğudur. Nitekim Endülüslü filozof, *Hayy b. Yakzân*'ın girişinde tek tek ele aldığı filozofları (Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâe ve Gazzâlî) İşrâkî-tasavvufî yaklaşıma yakınlık yahut uzaklıkları bakımından değerlendirmektedir.

Bu değerlendirmelere göre Fârâbî, nefsin ölümsüzlüğü konusunda çelişkiler içindedir. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da Meşşâî bir yol izlemiş ama saf haliyle felsefî tezinin *el-Felsefetü'l-Maşrıkıyye* adlı eserinde bulunduğunu işaret etmiştir. Gazzâlî çeşitli eserlerinde birbiriyle çelişen tavırlar sergilemekle birlikte tasavvufta karar kılarak saadetin en yüksek mertebesine ulaşmıştır. İbn Bâe'nin "ittisal" öğretisi dikkat çekmekteyse de, ittisalin gerçekleşmesini yalnızca nazarî ilme ve fikrî araştırmaya bağlamış, "zevkî" boyutu ihmâl etmiştir.66

İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın 'el-Hikmetü'l-Maşrikıyye' dediği öğretinin yahut hikmet tasavvurunun sırlarından haberdar olduğuna göre, ya İbn Sînâ'nın "Maşrıkî felsefesi"ni ele veren tüm metinleri okumuş olup yorumladığını, yahut da eğer bu konuda tüketici bir inceleme yapma imkânı bulamamışsa

zihninde hazır bulduğu bir Maşrıkî Hikmet tasavvuruna müracaat ettiğini varsaymamız gerekiyor.

İbn Tufeyl'in, İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefesi üzerine getirdiği açıklamalar konusunda daha yenilerde bir inceleme yayınlamış olan Dimitri Gutas'a göre, İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefesiyle İbn Tufeyl'in ondan anladığı tamamiyle ayrı şeylerdir. *Hayy b. Yakzân*'da Maşrıkî felsefeye yapılan atıfları İbn Sînâ'nın kendi eserleriyle karşılaştıran Gutas, bu mukayeseden şu sonucu çıkarmaktadır: İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefesine dair bilgisi, büyük ölçüde *eş-Şifa*'nın girişine dayanmaktadır. Bunun dışında filozofun *el-İşârât*'ından yaptığı alıntı dikkat çekicidir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzân* ve *Risâletü'l-Kader* adlı eserlerini okumuş olması da muhtemeldir.67 Ancak İbn Tufeyl, *eş-Şifâ*'nın girişinde zikredilenleri bambaşka bir bağlama oturtmuş, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın muhtevası ile *el-Hikmetü'l-Maşrikıyye* arasındaki farkı üslup ve metoda (style) indirgemiş olduğu gerçeğini görmezden gelerek, Maşrıkî felsefenin *eş-Şifâ'*dakinden bambaşka felsefî öğretilerin bir ifadesi olduğunu sanmış, hattâ *eş-Şifâ'*daki Peripatetik fikirlerin bâtınî yönden anlaşılması gerektiğini dahi ileri sürmüştür. *eş-Şifâ*'nın girişindeki tek bir paragraftan68 yola çıkan İbn Tufeyl, sonuç olarak şu fiksiyonu ortaya atmıştır: İbn Sînâ Peripatetik felsefeyi izlemiştir; ancak hakikatı Maşrıkî Hikmet üzerine yazdığı eserinde ortaya koymuştur. *eş-Şifâ'*nın da bir zâhirî, bir bâtınî yönü vardır. Kemâle ermek isteyen bâtınî yönünü dikkate almalıdır. Hakikata doğrudan doğruya ulaşmak isteyenler içinse İbn Sînâ'nın *'el-Felsefetü'l-Maşrıkıyye'* adlı eseri/felsefesi incelenmelidir. Oysa *eş-Şifâ'*nın girişinde İbn Sînâ ne Maşrıkî Hikmet adlı felsefenin/eserin belli "sırlar" içerdiğini, ne *eş-Şifâ*'nın zâhirî/batınî yönlerinin olduğunu ne de hakikatın *eş-*

*Şifâ’*dakinden “başka” olduğunu yazmıştır. İbn Tufeyl’inki tam anlamıyla bir kurgudur.69 O’nun *el-İşârât*’tan yaptığı alıntılara gelince70 herhalde İbn Tufeyl anılan eserin “fî makamâti’l-ârifîn” bölümündeki fikirleri, İbn Sînâ’nın “mistik” Maşrıkî felsefesi olarak değerlendirmiş olmalıdır. A. F. Mehren ile başlayan, H. Corbin ve S. H. Nasr gibi yazarlarca sürdürülen İbn Sînâ’nın Meşşâî-İşrâkî olmak üzere iki felsefeye sahip olduğu yaklaşımı da benzeri bir algılamanın ürünüdür. Nitekim C. A. Nallino da (yk. bk.) daha önceki musteşriklerin İbn Tufeyl’den haraketle nasıl yanıldıklarını göstermişti. Kısacası Gutas, İbn Tufeyl’in fiksiyonunu *el-İşârât*’ın son bölümlerinden hareketle tamamladığını çünkü bu pasajlardan tasavvufî ve bâtınî (esoteric) manalar çıkardığını belirtmektedir. İbn Tufeyl bu metinlerde bir ekstaz halinin (ecstatic state) işaret edildiğini, teorik felsefenin diliyle anlatılamayan bu halin İbn Sînâ tarafından *Salamân ve Absâl* ile *Hayy b. Yakzân* adlı sembolik hikâyelerinde tasvir edildiğini düşünmüştür. Zira İbn Tufeyl “maşrıkîyye” teriminin “tasavvufî” ve “rü’yet’e varıcı” (visionary) tazammunları olduğu fikrindedir. Demek ki *Hayy b. Yakzân*’ın mistik muhtevâsı gözönüne alındığında, İbn Tufeyl’in İbn Sînâ epistemolojisinde meydana getirdiği temel değişiklik, hakikata ulaşmak için mantığın kâfî gelmediği bunun için yüksek tasavvufî makamlara ulaşılması gerektiği fikri yönünde olmuştur. Aslında İbn Tufeyl’in tüm yaptığı İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi iki büyük otoriteyi birbirine katıştırıp yeni bir terkiple sunmaktan ibarettir.71

İbn Sînâ’nın sözünü ettiği “Maşrıkî Hikmet”in tasavvufî bir “orientation”a sahip olduğu ve filozofun öteki mistik ve gnostik felsefesini temsil ettiği şeklindeki görüşe ülkemizden Mubahat Türker-Küyel tarafından da karşı çıkılmıştır. Müellif, özellikle H. Corbin (ve S. H. Nasr) ve A. M. Goichon

arasındaki —daha önce işaret edilen— yorum farklılığından hareketle meseleye yaklaşmakta ve Goichon'un yorumlarını daha makul bulmaktadır. Kendisinin ana fikri şudur: İbn Sînâ için bilgi "episteme"dir, "gnosis" değil. Zira felsefî sisteminin hiç bir yerinde gnostik karakterli olan "Tanrı'yla Birleşme" temasına rastlanmamaktadır. İbn Sînâ gnostik anlamdaki bir "ittihâd"dan değil, epistemik anlamda "ittisâl"den bahsetmektedir. İttisâl ise "Faal Akıl" iledir ve onun içeriği sebebiyle yukarıya, "mufârakât" üzerinden Tanrı katına erişir. Ne Faal Akıl ile ne de Tanrı'yla "ittihâd" sözkonusu değildir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın 'Ârif-i Mü'tenezzih'i böyle bir ittisâle ulaşmak arzu ve çabasıyla gayelerine ulaşmayı engelleyecek alâkalardan sıyrılan, "Tanrı olarak Tanrı'ya" yönelen, zühd ahlâkının gereğini yapan ama Hakk'a yalnızca bununla ulaşılmayacağını bilerek tefekkürünü yönelişi istikametinde yoğunlaştıran ve "hads" ile Hakikat'ı "müşahede" eden kişidir. "Müşahede" aşamasında Ârif benlik bilincine hâlâ sahiptir. Yani henüz "müşâhede eden" bir benin farkında oluş sözkonusudur. Ancak nihâî Hakk'a "vusûl" aşamasında "benlik bilinci" yitirilir ve onun yerini hakikatın 'Ben' yerine 'Ben-değil' olduğunu idrak alır. Ancak "Varış" herşeye rağmen bir ittisâldır (Birlikte Olma), ittihad (Bir olma) değildir. İttisal esas itibariyle Ârif'in 'Ben' ve 'Ben-değil' arasını ayırması ve Hakikat'ın 'Ben-değil' olduğunu tecrübe etmesidir. Bu ise 'Ben' ile 'Ben-değil'in ayniyeti değildir. Arifin ittisaliyle sonuçlanan bu süreçte 'İşrâk' dünyevî alâkalardan sıyrılmanın verdiği işleklikle hadsin (aklî sezgi) orta terimi yakalayıp aydınlanıvermesidir. Bu aydınlanmayla Arif, Allah'tan başka her şey ve gayeyi bir 'reduksiyon'a tabi tutup paranteze aldığı için sonunda müşahede ve vusûl makamlarına erişir. Maşrık bu aydınlanma fikrinde ontolojik bir anlama sahiptir. Maşrık,

Varlık ve saf suretler alanı iken magrib, hiçlik ve ilk madde alanıdır. Ârif bu anlamda Maşrık'e yönelmiş ve İşrâk'a ermiş entelektüeldir. İşrâk Batı Karanlığından Doğu Aydınlığına çıkış deme olup aynı zamanda 'vusûl' demek olan 'hads'in bilgisiyle aynıdır.72

Maşrıkî Hikmetle ilgili olarak serdettiğimiz bütün bu farklı görüşleri tek tek değerlendirmek imkânından, teknik sebeplerle mahrumuz. Zira bu, İbn Sînâ felsefesini tüm boyutlarıyla yeniden ele almak anlamına gelirdi. Oysa bizim amacımız Maşrıkî Hikmetin bir filozofun 'sistemi' olmaktan çok bir 'tasavvur' olarak ifade ettiği anlamı ortaya koymaktır ve konuyla ilgili alternatif yaklaşımları, bu konuda sağlayabilecekleri verim açısından serdetmiş bulunuyoruz.

Her şeyden önce eldeki veriler İbn Sînâ'nın "maşrıkîler" dediği bir felsefe muhitinden ve bu muhitin ortaya koyduğu literatürden bahsettiğini ortaya koymaktadır. Bu atıfların yalnızca filozofun şahsî fikirlerine ve yazdığı/yazacağı kitaplarına yapıldığı, yahut *yalnızca* filozofun zihninde mahfuz bir projeyi işaret ettiği, eğer 'somut veriler' kavramının metodolojik bir anlamı varsa, kolayca iddia olunamaz. Bu Maşrıkî felsefe muhiti, hem Fârâbî'nin kozmoloji ve epistemolojisini, hem Âmirî'nin din-felsefe uzlaştırıcılığı tavrını, hem de o dönemin entelektüel tasavvufî öğretilerini aynı anda tazammun ediyor olmalıdır. Belirgin temalar, ferdî nefsin ölümsüzlüğü, Faal Akılla ittisal, sudûr öğretisinin vurgulanışı ve Aristo'cu Tanrı fikri karşısındaki tatminsizliktir. Bu temalar ister Harran ister Fars Yeni-Eflâtunculuğuna indirgensin, esas itibariyle dînî hakikatlerle yahut İslâmî öğretilerle uyum içinde sayıldığı için maşrıkî muhitte merkezîleşmiş olmalıdır. Bu yüzden Aristo'nun Tanrı âlem ve insan hakkındaki bu temel fikirlere aykırı göründüğü yahut gösterildiği her noktada maşrıkîler tavır

almış ve İbn Sînâ bu geleneğin âdeta sözcüsü gibi “magrıbî” muhataplarını (ki bunların Grek Peripatetik yorumcular ile Bağdat Hıristiyan Ekolü olduğu anlaşılıyor) bazan alaya varan tenkitlere maruz bırakmıştır. İbn Sînâ bağnaz Meşşaîlerin Aristo’nun felsefî otoritesini kendi sığ ve literalist anlayışlarına dayanak yaparak yanlış fikirler yaymaları karşısında, belli bir felsefe geleneği ve hikmet/hakikat tasavvuruna dayalı olarak gizli/açık tavır sergilemiştir. Bu tavır *eş-Şifâ*’da da, *Kitâbu’l-İnsâf*’ta da *Mantıku’l-maşrıkıyyîn*’de de vardır; farklılık sadece üslup ve vurgudadır; onun doğrudan yahut dolaylı oluşundadır. *el-İşârât* ise bu tavrın kemâle ermiş saf şeklidir. Dolayısıyla İbn Sînâ külliyatı başından sonuna Maşrıkî Hikmet geleneğine bağlı, yarısı meşşâî yarısı mistik-esoterik olmayan, İbn Sînâ’nın benimsediği ve İslâm dinine aykırı olabileceğini aklından bile geçirmediği aynı felsefî fikirlerin çeşitli hacim, üslûp ve tarzda ifadesinden ibaret mütecanis bir eserler bütünüdür. Her birinden ötekine hiç bir epistemolojik kopma olmaksızın atıfta bulunulabilir; bir eserindeki fikirlerle ötekilerdeki açıklanabilir ve hiç biri diğerini nakzetmez; aksine tamamlar, bütünler.

Onun eserlerindeki tasavvufî temalar, Sînevî psikolojinin açıklama gücünü göstermesi bakımından anlam taşır; İbn Sînâ, içinde yaşadığı muhitte gözlemlediği ‘tasavvuf’ olgusunu kendi sistemine göre açıklamak istemiştir. Bu onun tipik bir ‘sûfî’ olduğunu göstermez, tasavvufa felsefî açıdan ilgi duyduğunu gösterir. Onu ilgilendiren tasavvuf psikolojisi yahut fenomenolojisidir; bu fenomenolojiyle tasavvufun mistik-ârifini, Maşrıkî Hikmetin entelektüel-ârif’ine dönüştürmüş ve bu yüzden ittihâda (mystical union) varmayan bir ittisâli (conjunction) entelektüel gâye olarak belirlemiştir. Bu gâye Allah’la ontolojik anlamda bir olma değil, O’nun

“civârında”ki kudsî âleme bitişip İlâhî Cemâl’i seyretmek, böylece sermedî saadete ulaşmaktır.

Maşrıkî gelenek Doğu Yeni-Eflâtunculuğunun meselâ Proclusvârî renklerini, Harran felekiyyâtını veya Fars (Zerdüşt) Gnostisizminin bazı unsurlarını hatırlatan öğretilere sahip görünüyorsa bu çok doğaldır. Hiç bir tasavvur boşlukta oluşmaz. Önemli olan İslâm vahyi ile gelen aydınlanmanın, İslâm-öncesi birikimi hangi ışık altında gösterdiği yahut belli bir ışık altında mevcut kültürel birikimin hangi yönleriyle bir kıymet ifade ettiğidir. Müslüman filozof için vahyin kadîm kültüre tuttuğu ışık, bu kültür içindeki ‘hikmet’i çekip çıkarmayı mümkün kılmıştır. Dolayısıyla Hâlidî hikmet tasavvurunun yeşerdiği bir iklimde İslâm öncesi ‘hikmet’ten, sırf İslâm-öncesi olduğu için istifade edilmemesi düşünülemezdi.

Bu yüzden Maşrıkî Hikmet İbn Sînâ’nın kendi sisteminde kristalize olmuş şekliyle, özgün bir geleneği işâret eder ve açıkçası o, İbn Sînâ’nın zihninde “İslâm Felsefesi” denilebilecek bir tasavvurdur. Filozofun İslâm’a atfettiği değeri ve/veya ondan anladığı şeyi dışlayarak ‘Maşrıkî Hikmet’ kavramının yorumlanması ise imkânsız görünmektedir.

İbn Sînâ’nın zihnindeki tasavvurla tam manasıyla örtüşmese de İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbn Seb’în, Şihâbuddîn es-Sühreverdî’nin (ve Nallino’nun hatırlattığı üzere73 *el-Mebahisu’l-Maşrıkıyye* adlı eseriyle Fahreddîn er-Râzî’nin) maşrıkî teriminden muayyen bir felsefî yöntem yahut öğretiyi anladıklarına bakılırsa, terimin İbn Sînâ’dan hareket eden fakat onun maksadını aşan bir “İslâm felsefesi” tasavvurunu işâret ettiği anlaşılabilir.

Hikmetü'l-İşrâk, bu adı oluşturan 'hikmet' ve 'işrâk' kelimelerine çok teknik anlamlar yükleyen bir eseri olduğu kadar, bu eserin atıfta bulunduğu kadîm bir felsefe geleneğini de işaret eder. Gençlik dönemini "Meşşâîlik" adını verdiği ve Yeni-Eflâtuncu renklerine rağmen ısrarla İslam Aristoculuğu biçiminde kavradığı felsefî sistem üzerine kitaplar yazmakla geçiren bir düşünürün, ânî bir aydınlanmayla gerçek bir metafiziğin "meşşâî" kalınarak ortaya konamayacağını anlaması üzerine farkına vardığı başka bir felsefe anlayışının ifadesi olan Hikmetü'l-İşrâk, bizzat bu terimi teklif eden düşünürün başlatma iddiası taşımadığı, yine onun beyanlarıyla kökleri eski Mısır ve İran bilgeliğine kadar uzanan, Grek felsefesinin Aristo'ya kadarki belirli sîmâlarını ve belli İslam sufîlerini de kapsayan kadîm bir hikmet geleneğidir.

Ait olduğu geleneği bu şekilde kavrayan ve tanımlayan *Hikmetü'l-İşrâk* müellifi Şihâbuddîn es-Sühreverdî el-Maktül'ün (ö. 587/1191) yegâne iddiası bu geleneğin İslam dünyasındaki gerçek temsilcisinin kendisi olduğudur. Bu iddiaya göre filozof sözkonusu hikmet geleneğine ait öğretiye bizzat kendi manevî tecrübeleriyle vâkıf olmakla kalmamış, onu, çağının felsefî araştırma yönteminin gereklerine uygun tarzda yorumlamıştır. Filozofun kendisini bu konumlandırışına göre onun felsefî şahsiyeti keşif ve ilhama dayalı bilgiye vâsıl olmakla birlikte, bu bilgileri felsefî dile dökmeyen bir sufîninkinden yahut mantığa dayalı felsefî teoriler kurmayı başarmakla birlikte gerçekliğin asıl tecrübesinden mahrum filozofunkinden öte bir anlam taşımakta; böylece kendi şahsında o, sufînin tecrübî idrâki ile filozofun teorik dilini birleştirmiş olmaktadır.

Hikmetü’l-İşrâk tasavvuruyla ilgili bu temel perspektifte dikkatimizi en çok çeken husus işrâkî hikmetin, öğretileri, bu öğretileri talim eden “işrâkî” sîmaları ve nihayet yöntemiyle bir “Aydınlanma” geleneğini işaret etmesidir. “İşrâkî’ teriminin Sühreverdî’den önce kullanımıyla ilgili olarak bu filozof üzerinde abidevî çalışmalar yapmış olan H. Corbin’in İbn Vahşiyye (Ebu Bekir Ahmed b. Alî b. Kays el-Kesedânî, ö. 291/914’ten sonra) adlı bir müellife atfen ortaya koyduğu tespite değinmek gerekiyor. Buna göre İbn Vahşiyye İşrâkîliğin menşeini Hermes’e dayandırmakta zuhurunu ise onun haleflerine bağlamaktadır. Müellif Hermes’in haleflerini dört grupta değerlendirmekte; ilk iki grubun Hermes’in çocukları ile erkek kardeşinden oluştuğunu ve bu gruptakilerin aralarına hiçbir yabancıyı karıştırmaksızın gizli öğretiyi başkalarına açıklayamayarak sırrı koruduklarını ileri sürmektedir. Gûyâ, Hermes’in kızkardeşinin çocuklarından oluşan üçüncü grup, yabancılarla temas kurmuş ve böylece dışarıdan bazıları öğretinin ‘ıstılahları’na vâkıf olup onların sembollerini (rumûz) yorumlamıştır.

Dördüncü grup tamamen Hermes’in halefleriyle teması başarmış olan yabancılardan oluşmaktadır. İşte İbn Vahşiyye’ye göre üçüncü grup ‘İşrâkîyye’, dördüncü grup ‘Meşşâiyye’ adını almaktadır. Müellifin çağına ulaşan literatür de bu iki gruba aittir.1

Hikmetin Hermetik bir menşee bağlanması benzeri metinlerde çok sık rastlanan bir durumdur. Fakat sözkonusu gizli öğretinin, Hermes sonrası gelişmelerin İşrâkiyye ve Meşşâiyye’nin doğuşunu hazırlaması; bu doğuşun da gizli öğretinin “yabancılar”a açıklanmasıyla irtibatlandırılması ilgi çekicidir. Burada herkese açıklanması uygun düşmeyecek yüksek bir hakikatın bizzat açıklanıp “vulgar” hale getirilmesinden ötürü vukû bulan

bir inhitâta da işaret olunuyor. İşrâkiyye, bu hakikatın sırrına vâkıf olup onu açıklayanlar, Meşşâiyye ise bu yüksek hakikatın sırrına vâkıf olmamakla birlikte, terminolojisini öğrenip sembollerini açıklamaya gayret edenlerdir. Böyle bir tasnifte Meşşâiyye'nin gerçek eliti temsil etmeyip, onların öğretilerini araştırarak anlamaya çalışan filozoflar olarak kavranışı, sözkonusu metinle ilişkisi olmuş mudur bilmiyoruz ama, Halep'li Sühreverdî'nin Meşşâîliğe karşı olan tavrında da bir ölçüde gözlenmektedir.

Bizzat Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk geleneğini neye ve kimlere bağladığına gelince, filozof aynı adlı eserinin mukaddimesinde bu konudaki tasavvurunu açıkça ifade etmektedir. Şöyle ki; herşeyden önce "el-'ilm" muayyen bir kavmin tekelinde değildir. Eğer öyle olsaydı daha sonrakilerce gizli kalır ve birikim (mezîd) sağlanamazdı. Sühreverdî'nin yaşadığı dönemin mahrum olduğu müşâhede ve mükâşefeye dayalı olan bu "Nûr Metafiziği" (ilmu'l-envâr), filozofun *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseriyle hikmet tarihinin mahzeninden tekrar gün yüzüne çıkmaktadır. Bu eser, gençlik dönemlerinde *et-Telvîhât*, *el-Lemehât…* türünden "Meşşâî Yöntemle" yazılmış eserlerinin telifi gibi ilmî tahsilin ürünü olmaktan ve öncelikle mantıkî delillere dayanmaktan ziyade "başka bir tarz"da husûle gelmiş olup, ulaşılan hakikatler için delil getirme işi arkadan gelmiştir. Bu tarz esasen "Hikmetin İmâmı ve Reîsi" ve "Aydınlanmış" (sâhibu'l-eyd ve'n-nûr) Eflâtun'un da tecrübesidir (zevk). Ondan önce de "Filozofların Babası" (Vâlidu'l-hukemâ) Hermes ile "Hikmetin Sütunları" (Esâtînu'l-hikme) olan Empedokles ve Pisagor gibi büyük filozoflar da aynı geleneğe bağlıydılar. Onların sembolik ifadelerle ortaya koyduğu öğreti, aynı metodla Câmasb, Ferşâvuşter (Avesta'daki Fraşaoştra) Buzurgmihr gibi Fars bilgelerinin Nur-Zulmet metafiziğinde de ifade edilmişti. Doğu

ilkesine (kaidetü'ş-Şark) uygun tarzda ortaya konan bu öğretinin, Mecûsîlerin küfrü ve Mani'nin ilhadının dayandığı inkâr ve sapıklık kaidesiyle (kâidetü kefereti'l-Mecûs ve ilhâdı Mânî) hiçbir ilgisi yoktur. Sühreverdî, "Hikmet-i hâlide" tasavvuruyla paralel bir şekilde dünyanın hikmetten ve hakîmlerden boş kalmadığını; hakîmlerin Allah'ın yeryüzündeki halifeleri olduğunu; semâvât ve arz devam ettiği sürece hikmet geleneğinin devam edeceğini vurgulamaktadır. Aynı cümleden olmak üzere sözkonusu bilgeler/filozoflar arasındaki ihtilâfların sadece lafızlarda olduğunu, hepsinin müşterek bir kozmolojiyi talim ettiklerini ve nihayet tevhid öğretisinde müttefik olduklarını belirtmektedir. Aristo'ya gelince, onun büyük bir filozof olduğu kabul edilmeli; ancak değerinin hikmet geleneğinin büyük üstadlarını hatalı bulmaya varacak şekilde abartılmaması gerektiği de unutulmamalıdır. Sühreverdî'nin Aristo-culuk karşısındaki tavrını yansıtan bu değerlendirmesi, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı tüm eserine hakimdir.

Esasen Sühreverdî, İşrâkî Hikmet tasavvuru çerçevesinde bir entelektüel tipolojisi öngörmektedir ve herhalde Aristo ve Aristocular da bu tipolojide bir mevkîe sahiptirler. Buna göre hakîmler (1) Teellüh (Teosofi)de derinleşmiş olmakla birlikte nazarî araştırmaya (bahs) yönelmemiş olanlar; (2) Nazarî araştırmada derinleşmiş olmakla birlikte 'teellüh'e yönelmemiş olanlar; (3) Hem teellüh hem de nazarî araştırmada derinleşenler; (4) Teellühte derinleşip nazarî araştırmada orta yahut zayıf bir seviye tutturanlar; (5) Nazarî araştırmada uzman, teellühte orta yahut zayıf bir seviye tutturanlar; (6) Teellühte üstâd, nazarî araştırmada uzman olmamakla birlikte bu iki yolda da "tâlib" (öğrenci) seviyesinde bulunanlar; (7)

Yalnızca teellüh yolunda tâlib olanlar; (8) Yalnızca nazarî araştırma yolunda tâlib olanlar şeklinde kategorize edilebilir.

Böyle bir tipolojide Sühreverdî'nin üçüncü bilge tipini merkezîleştireceği tahmin edilebilir. Nitekim kendisi "teellüh ve bahs"te üstatlığı entelektüel kişiliğinde birleştirebilenlerin bu sıralamada "riyâset" mevkiini işgal ettiğini ve Allah'ın halifesi olmaya layık olduğunu yazmaktadır. Buradaki "riyâset" teriminin siyasî bir tazammuna sahip olup olmadığı tabiatıyla hatıra gelebilir; Sühreverdî de bu konuda bazı îmalarda bulunmaktadır. Buna göre riyâset ve hilafete müstehak olmanın gerekli şartı teellüh yolunda derinleşmektir. Bu yolda behresi olmayıp yalnızca "bahs" yani nazarî araştırma yolunda uzman olmak "riyâset" için kâfî değildir. Müteellih, bâhis olandan daima bu mevkie daha lâyıktır. Zira semavî bilgi kaynağından "telakkî"de bulunmak, hilâfetin gerekli şartıdır. Sühreverdî, bu "riyâset" ile, "tegallüb"ü yani dünyevî hükümdarlığı kastetmediğini, "kutb" adıyla anılan bu bilge "İmam"ların yeryüzünde daima gizli-açık bulunduğunu ve illâ da siyasî iktidarda bulunmasının gerekmediğini açıkça vurgulamakla birlikte, siyasî iktidarın bu müteellih imamların elinde olduğu devirlerin "aydınlık" olduğunu da vurgulamadan edemez. Bu tasavvur, Fârâbî'den beri siyasî yönetimin öncelikle "aydınlanmış elitler"in elinde bulunması gerektiğine dair öne sürülen Eflâtuncu fikirlerin daha da tasavvuufî terimlerle (kutb, imâm, halîfetullah) ifadesidir.

Dolayısıyla bu tipolojideki ilmî otorite (riyâset) sıralaması entelektüellerin "teellüh" (teosofi) yoluna nisbeti bakımından yapılmış olmaktadır. Yani sıralama, (1) Teellüh ile bahsi birleştirenler; (2) Teellühte üstad, bahste orta seviyede olanlar; (3) Bahs ile ilgisiz müteellih olanlar şeklindedir. Yukarıda belirtildiği gibi yalnızca nazarî araştırmada

derinleşmek ilmî (ve siyasî) riyaset için kâfî değildir. Talebelik seviyesinde de benzeri bir sıralama sözkonusudur.

3. İşrâkî Hikmet Tasavvuru

Herhalde Sühreverdî'nin ideal bilge tipi anlaşılmış olmalıdır. Nitekim filozof *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabını "teellüh ve bahs tâlibleri" için yazdığını belirtir. Bu durumda kendisi sözkonusu yolların şahsında birleştiği bir öğretici, bir üstad olmaktadır. Zaten Sühreverdî böyle bir hikmet tasavvurundan yola çıkmayan öğrencileri hedef kitle olarak görmemekte, yalnızca nazarî araştırma yolunda ilerlemek isteyenlere "Meşşâîlerin Yolu"nu önermektedir. Zira yalnızca "bahs" ile yetinenler için bu yol güvenilir ve iyi bir yoldur. Sühreverdî'nin bu notu, onun kendi tasavvurundaki ideal hikmet yolu dışında kalan yolları dışlamadığını, belirli alâka ve kabiliyetler bakımından belli bir kıymete sahip bulduğunu ancak bu kıymetin ideale nisbetle takdir olunduğunu ihsas ettirmektedir. Bu önemlidir, zira İşrâkî olmak bu hikmet tasavvuruna göre "Meşşâî" olmayı mutlaka reddetmek değil, onu derece itibariyle aşmak anlamına gelmektedir. Bu aşamada Meşşâîlik yukarıya çıkıldıktan sonra itilen bir merdiven değil, tekrar aşağıya inme zaruretinden ötürü yerinde muhafaza edilen bir merdivendir.

Bu yüzden nazarî/mantıkî önermeler "aşkın" (müteâl) olana dair bilgiyi belli bir "kaide" çerçevesinde ifade etmenin vazgeçilmez aracıdır. Wittgenstein'in aksine2 merdiven itilmemeli, talibler seviyesine inmek için daima orada durmalıdır. Ancak bu "aşkın" olanın bilgisine 'mantıkî istidlâl' ile vâsıl olunduğu anlamına katiyyen gelmez. Önce daima müşâhede vardır; ardından mantıkî deliller gelir. Filozofa göre, nasıl duyulur nesnelerin bilgisini gözlem verilerine dayandırıyorsak ve teorik izah arkadan geliyorsa (meselâ astronomi ilminde olduğu gibi), Nûr Metafiziği için de durum aynıdır: "Biz rûhâniyyâtı müşâhede eder, sonra bu gözlemler üzerine –teoriyi– binâ ederiz". Bu gözlem yolunu izleyenlerin hikmetle ilgisi olmayıp, onlar şüpheler içinde yüzerler. Dolayısıyla *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserde "fikrin yaygın koruyucu âleti" yani mantık işrâk talebesi için kâfi gelecek miktarda ele alınmıştır. Mantık konusunda ayrıntılı bilgi isteyenler bu hususta kaleme alınmış literatüre müracaat etmelidirler. Demek ki mantık, İşrak yolunda, gözlemin teorik bir tutarlılık içinde ifade edilişi için gerekli bir araçtır.3

Hikmetü'l-İşrâk adlı eserde sık sık kullanılan "İşrâkî İlke" (el-kâidetü'l-İşrâkiyye)4 terimi, şu halde apayrı bir formel İşrâkî mantığın ilkeleri değil, bu hikmet tasavvurunun dayandığı öğretinin yani Nûr Metafiziği'nin ilkeleridir. İşte bu ilkelerin ortaya konuşu, Sühreverdî'nin belirttiğine göre, "bahs" ile yani mantıkî istidlâllerin bir sonucu olarak değil, "müşâhede"nin sonucudurlar. Meselâ nurlar hiyerarşisinin şöyle değil de böyle oluşunu tespit eden bu nurların müşâhedesidir. Bedenlerinden ruhen tecrid olanların müşâhedesidir bu tesbitler ve teellüh ehli daha sonra "başkaları için" nazarî deliller ortaya koyar. Çünkü böyle bir müşâhedeye sahip olmamakla birlikte bu tesbitleri kabul etmek de sözkonusu olabilir. Nebiler ve hikmetin

sütunları olan Eflâtun, Sokrat ve daha da önce Empedokles, Hermes ve Agathadaimon gibi bilgelerin hepsi aynı geleneği ve yöntemi izlemişler ve öğretiye ilişkin birçok işaretler ortaya koymuşlardır. Birçoğu açık seçik tarzda nurlar âlemini müşâhede ettiklerini söylemekten geri durmamışlardır. Meselâ Eflâtun benzeri türden manevî tecrübelerini kaleme alıp, bu yola ilgi duyanlar için bazı tesbitler ortaya koymuştur. Fars ve Hind bilgeleri için de aynı şey sözkonusudur. İmdi, yukarıdaki mukaddimede de geçtiği üzere bir veya iki şahsın astronomiye dair rasatlarına itibar olunur da, bu nübüvvet ve hikmet geleneğinin büyük simalarının "ruhanî rasatları"na nasıl olur da itibar olunmaz? Bu sorusuyla Sühreverdî İşrâkî hikmetin temel yöntemini çok geniş anlamda gözleme dayandırmış olmaktadır. Ancak rûhanî gözlem ile duyusal gözlem arasında yalnızca analojik bir irtibat vardır. Filozof bu gözlem sonuçlarının ya geleneğin doğruluğunu gözlemi bizzat yapmaksızın taklit ve tasdik etmekle yahut da bizzat gözleme müracaatla, bu yola girmekle test edilebileceği düşüncesindedir. Bu subjektif tecrübe biçimi, herhalde astronomi bilginlerinin 'objektif' ve zaman içinde sonuçları test edilebilir gözlem biçimiyle sadece lafızda kalan bir benzerliğe sahip görünmektedir. İşrâkî Hikmet Geleneği'nin varlığı bizâtihî bir argümandır bu yaklaşıma göre ve ayrıca bu geleneğin ruhunu, zihniyet dünyasını ve yöntemini mantıkî delillerle ortaya koymanın ona ilgi duyan "başkaları için" bir anlamı vardır. Nihaî test ediş ise bu teellüh yoluna girip, bizzat gözlemde bulunmaktır. Ontoloji ve mantığın ilkeleri arasındaki bu ilişki ve ayırım İşrâkî hikmet tasavvuru bakımından çok önemlidir ve *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri kaleme alan filozof, bu ayırımın kendi entelektüel çizgisi için bir dönüm noktası olduğunu yazmaktadır. "Bu satırların yazarı" diyor Sühreverdî, "şu söylenenleri inkâr hususunda Meşşâîler'in yolunu şiddetle

savunarak izlemekte, onlara kuvvetli bir eğilim duymakta ve bu konuda da ısrarlı bir tutum takınmaktaydı. Eğer Rabb'ından gelen bir burhânı görmese idi —bu böyle devam edecekti. Delilin, kendisini ikna etmediği ve bu söylenenleri tasdike yanaşmayan kimselerin riyazetlerde bulunması ve 'ashâbu'l-müşâhede'nin hizmetine girmesi gerekiyor. Umulur ki bu surette Hermes ve Eflâtun'un da müşâhede ettiği Ceberût âlemindeki parlak nûru, melekûtî alemdeki zevâtı; Zerdüşt'ün haber verdiği, âdil melik Keyhüsrev el-Mübârek'in gizlice muttali olup müşâhede ettiği (…) vizyonu görür."5

Sühreverdî'yi "meşşâî" dediği felsefî sistemi aşmaya zorlayan, "işrâkî" dediği yöntemin ve bu yöntemi vurgulayan hikmet geleneğinin farkına varıştır. Şu halde "hikmetü'l-işrâk" tasavvurunun ifade edilişinde onu meşşâî felsefe anlayışından ayırmayı mümkün kılan ve çeşitli kültür havzalarında temel ilkeleri ortaklaşa vurgulanmış bir geleneğin tasviri önem kazanmaktadır.

S. H. Nasr, Sühreverdî'nin çeşitli kaynaklara müracaatını eklektik bir sistem kurma hevesine bağlamaktan çekinmemiz gerektiği hususunda bizi uyarmaktadır. Gerçekten de en azından Sühreverdî'nin tasavvurunda çeşitli formlarıyla kadim Hint, Fars, Bâbil, Mısır ve Grek (Aristo'ya kadar) bilgelerinin yazdıklarında yansıyan ve hepsini bir ortak paydada toplayabileceğimiz bir kadim hikmet geleneği vardır. Aristo bu gerçek felsefe geleneğinin –başlangıcını değil–hikmeti rasyonalist vechesiyle sınırlandırdığı için kadim dünyadaki sonunu temsil eder. Sühreverdî'nin felsefe tarihine belli bir tarzda bakışı onun 'hikmetü'l-işrâk' tasavvurunu kavramamızı sağlayacak özelliktedir. Yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız 'hâlidî hikmet' tasavvurunda karşımıza çıkan felsefî ilimlerin nebevî menşei olarak Hermes (İdrîs) figürü, İşrâkî hikmet geleneğinin de, Sühreverdî'nin

tasavvurundaki menşeini teşkil etmektedir. Bu nebevî hikmet daha sonra Mısır ve Fars istikametinde iki kola ayrılmış, Mısır'dan Greklere intikal etmiş, ve Grek-Fars kaynağından da İslâm dünyasına intikal etmiştir. Bu geleneğin İslâm dünyasında kendinden önceki temsilcileri Sühreverdî'nin gerçek manada filozof saymadığı Fârâbî ve İbn Sînâ gibi "Meşşâî" filozoflar değil, Bâyezid-i Bistâmî ve Ebû Sehl et-Tüsterî gibi sûfîlerdir. Sühreverdî'nin tasvir ettiği hikmet geleneği, S. H. Nasr'ın, zikredilen intikalleri özetleyen şu şemasıyla ortaya konabilir (*Şema 1*)6:



Sühreverdî'nin felsefe tarihine bakışı, onun izleyicisi olan ve *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserine şerh yazmış bulunan Şehrezûrî'nin (ö. 687?/1288?) *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatu'l-efrâh* başlıklı İşrâki hikmet tarihinde açımlanmıştır. Bu eser, her ne kadar İşrâkî olmayan akımların mensuplarını da tanıtıyor olsa bile perspektifi itibariyle İşrâkî bir bakış açısına sahiptir.

Esasen müellif bunu eserinin girişinde de ihsas ettirmektedir. Şehrezûrî'ye göre, Mısırlı ve Yunanlı eski bilgelerin, "müteellih filozofların" tarihini

bilmek hikmet öğrenim ve öğretiminin bir gereğidir. Hakiki manada hikmetin tahsili, nübüvvet ve hikmetin sütunları mesabesindeki şahsiyetlerin öğretilerini kavramakla mümkündür. Zira —müellifin yaşadığı— zaman bu tür bilgelerden mahrumdur ve Allah'ın korudukları dışında ahalinin hepsi cahillerin cehaletleriyle gaşyolmuşlardır. Dolayısıyla bu yolun bilgelerinin eserleri araştırılmalı, öğrenilmelidir. Bu, hikmet yolu hakkında bir alâka uyandırıp fikir verse de, dünyevî ve bedenî bağlantılardan 'tecerrüd' etmeksizin işin esasına vâkıf olunamaz.7 Bu yaklaşımdaki işrâkî karakter belirgindir. Teellüh ve tecerrüd hikmet tasavvurunun anahtar terimleridir ve müellif, bu hikmetin tarihini tahsil etmenin yahut ettirmenin bu yola alâka duyacaklar için önem arzettiği düşüncesindedir. Ancak tarihî bilgileri tahsil, hikmetin teellüh ve tecerrüd tavrıyla vasıl olunabilecek hakikatlerinin doğrudan edinilmesi anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla müellif böyle bir tarih kaleme almaktaki gayesini, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk'ı* yazmasındaki gayeyle paralel şekilde ortaya koymaktadır.

Şehrezûrî hikmetin tarihini Hz. Âdem ile başlatıp, Şît, İdrîs, Nûh, Şuayb, Dâvud, Süleyman peygamberlerle devam ettirmektedir. Dolayısıyla hikmet-i hâlide tasavvuruyla da uyum içinde, hikmetin nebevî menşei vurgulanmış olmaktadır. Hikmet, netice itibarıyla "varlıkların mâhiyet ve hakikatını bilmek"ten ibaret olunca, bu hakikatı ifade eden öğretilerdeki terminolojik farklılıkların önemi yoktur ve esasen öğretim metodlarındaki farklılıklardan ötürüdür. İnsan nevinin ıslahı için görevlendirilmiş bulunan peygamberler, beşerî bir öğretime gerek olmaksızın ve çok kısa zamanda bu hikmetin hakikatlerine vakıf kılınabilirler. Bu durumda hikmet nübüvvet aracılığıyla verilmiş olmaktadır. Beşerî öğretim vasıtalarının devreye girmesi

durumunda hikmet, felsefe adını alır. Esasen Mutlak Hakîm Allah'tır. Dolayısıyla hikmetten pay alabilenlere ancak istiare yoluyla hakîm denebilir. Bu anlamda hikmet Allah'a tabiî ki "zamanî" (temporel) değil, fakat manevî olarak yaklaştırıcı bir vasıf olmaktadır; O'na yakın olmaktan, O'nun Celâli'ni müşahede etmekten de daha kalımlı bir saadet düşünülemez. Sühreverdî'nin hikmetin nebevîliği ile ilgili vurguları onu bazı tuhaflıklara da itmiş görünüyor. Kendisi, –Allahû a'lem kaydıyla– işittiği şu hadisi (!) zikretmektedir: "Aristoteles bir nebî idi ama kavmi onu tanımadı". Öyle anlaşılıyor ki Şehrezûrî, üstadının aksine Aristoteles'i de nebevî hikmet geleneğinin bir temsilcisi sayma eğilimindedir. Esasen avâmı bakımından kendi ifadesiyle "yıldızları ululayıp putlara tapan Sâbiî bir topluluk" olan Yunanlılar'ı hikmet geleneğine bağlamanın, Şehrezûrî için de güçlülüğü ortadadır. Ancak müellif, filozofları onların hikmete mensup elit zümresi olarak görmekte ve hikmetin mantık, tabiiyyât, riyaziyyât, ilâhiyyât ve siyasete dair disiplinleriyle ciddî manada uğraşmış filozoflar kuşağını, Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflâtun ve –yine– Aristo olarak belirlemektedir.8

Şehrezûrî, hikmetin nebevîliği tasavvuruyla paralel olarak nebî ile hakîmin aynı entelektüel gayeleri paylaştığını ancak nebînin fazla olarak tabiî düzeni koruyucu ve belli insanlık yararları bakımından düzenlemeler getirici bir misyona sahip bulunduğunu yazmaktadır. Şerîat ehliyle aktarılan gerçekler, hikmeti "mişkâtü'n-nübüvve" kaynağından almış olmaları şartıyla, filozoflar indinde de makbul görülmüştür.9

Hatırlanacağı üzere "mişkâtü'n-nübüvve" felsefeyi olumluyan entelektüellerce daima hikmetin nebevî kaynağını vurgulamak üzere

kullanılan bir terimdir ve dolayısıyla bu kaynaktan beslenmeyen filozofların hikmetin tarihindeki yeri daima olumlu değildir.

İslâm dünyasında felsefenin zuhurundan sonra felsefî ilimler alanında çeşitli başarılar sergilemiş olan filozofları birer birer ele alan Şehrezûrî, konu üstadına geldiğinde, ötekilerden esirgediği tazim ifadeleri kullanmaktadır. Sühreverdî, onun gözünde “Rabbânî Hakîm”dir; “ilâhî sırlara ulaşmış, nûrânî âlemlere yücelmiş” bir büyük filozoftur. “Zevkî Hikmet” ile “Hissî Hikmet”i birleştirerek bir büyük senteze varmıştır. “el-Hikmetü’l-Bahsiyye” yani nazarî araştırmalara dayalı felsefe sahasındaki uzmanlığını *el-Meşâri‘ ve’l-Mutârahât* gibi eserleriyle kanıtlamış, ve bu çalışmalarıyla “Meşşâîlik” ekolünün dayandığı esasları nakzetmiştir. Onun eserlerini anlamak, onun yolunu izlemeyenler için gerçekten zordur. Zira o hikmetini keşifle varılmış ilkelere ve zevk ile tecrübe edilmiş bilgilere dayandırmaktadır. Dolayısıyla bu ilkelere vâkıf olmayanın ona dayandırılmış teferruatı anlaması zordur. Açıkçası dünya ve âhiretten “tecerrüd” etmeyen, “zevk”e dayalı manevî tecrübeleri yaşamayanlar bu ilkelere vâkıf olamadığı gibi, onların açıklandığı metinlerdeki sembolleri de yorumlayamaz; nitekim bu durumda olanlar Sühreverdî hakkında ileri geri konuşmuşlardır. Şehrezûrî de gençliğinde bu durumda olduğunu, üstadın yolunda ancak “tecrîd” sevgisi kendisinde galebe çalınca girdiğini belirtmektedir.

Bu yola girdiğinde Şehrezûrî’nin farkettiği şey, onun hakkında ileri geri konuşanların hikmetten pek bir nasiplerinin olmadıkları, öz ile değil kabuk ile uğraştıkları, yalnızca cismin bilgisiyle yetindikleri, varlık hakkında arazların bilgisinden derine inmeyen fikirlere takılıp kaldıkları ve bu konularda bile fâhiş hatalara düştükleridir. Oysa hükemânın sembollerle

ifade edip, nebîlerin işaret buyurduğu yüce rabbânî sırlar ve kutsal ilâhî ilimlere Sühreverdî muttalî olmuş ve bunları, daha önce kimsenin başaramadığı şekilde *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde yorumlama gücüne ulaşmıştır. Kendilerine keşfin müyesser kılındığı Ebû Yezîd (el-Bistâmî), el-Hallâc ve benzeri şahsiyetler ise "bahs" denilen nazarî araştırma yoluna iltifat etmemişlerdir. Bu yüzden bahs ve zevke dayalı hikmet yollarını şahsında birleştirmiş olmasıyla Sühreverdî, İslam yurdunda hikmetin tarihi bakımından kendisinden önce başka kimseye nasip olmayan bir konuma sahip görünmektedir. Zevkî hikmet yoluna sulûk etmeksizin varlığın hakikatına mutâbık düşecek bir nazarî araştırmanın sıhhatine gelince, sırf nazarî yoldan giden filozofların ciddî hatalara düştüğü unutulmamalıdır. Kısacası hikmetin hakikatına ulaşmak isteyip buna kabiliyeti de olanların gerekleştirmesi gereken ilk şart tam bir içtenlik ve temizlik ile dünyadan soyunmadır.

Görülüyor ki Şehrezûrî'nin tasvir ettiği şekliyle Hikmetü'l-İşrâk yolunu izlemenin 'sine qua non'u dünyevî ilgilerden soyunma (tecerrüd, insilâh), tamamlayıcı şartı ise nazarî araştırmanın (bahs) hakkını verip, bu ikisini birleştirmektir.10

İzleyenlerince "İki Hikmeti Birleştirme" başarısını İslam tefekkür tarihinde ilk gösteren kişi olarak tanıtılan Sühreverdî, yine Şehrezûrî'nin aktardığına göre, kendisine, "sen mi yoksa İbn Sînâ mı daha üstün?" şeklinde sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Bahsî hikmet alanında onunla ya eşit seviyedeyim ya da ondan üstünüm. Keşif ve zevke dayalı hikmette ise ona karşı kesin bir üstünlüğüm var."11 Bu mukayeseden Hikmetü'l-İşrak tasavvurunun, "Meşşâî" denilen hikmet yoluna belli bir kıymet atfetmekle birlikte, hem kendisiyle "cem" etmek üzere onu

kapsadığı hem de bu yöntemi aşarak üstün bir senteze ulaştığı iddiası açıkça görülebiliyor. Ancak şu da unutulmamalıdır ki bu tasavvurda ulaşılan sentez, bütünün parçalarının toplamından fazla bir şey ifade etmesi gibi, “cem” edilen unsurlarının toplamından öte bir kıymeti haizdir. Ancak oluşturucu unsurlardan zevk ve keşfe ilişkin olanının da bahse ilişkin olandan daha belirleyici olduğu da açıkça görülmektedir.

Şehrezûrî’nin *Hikmetü’l-İşrâk* adlı esere yazmış olduğu ünlü şerhin özellikle daha önce değerlendirilen mukaddimeyle ilgili bölümü, İşrâkî hikmet geleneğinin bir sonraki izleyicilerce nasıl kavrandığını daha doğrudan bir tarzda ortaya koyması bakımından ayrıca önem arzeder. Şehrezûrî hikmetü’l-işrâk kavramını öncelikle onun metodolojik olarak belirleyici vasfına atıfla ‘hikmetü’l-keşf’ terimiyle karşılamaktadır. Bu hikmet geleneğiyle kastedilenin ‘hikmetü’l-meşârika’ (Doğuluların hikmeti) olabileceğini, Doğulular terimiyle ‘Ehl-i Fürs’ün anlaşılması gerektiğini zira Farisîlere ait hikmet geleneğinin ‘keşif ve zevk’e dayandığını vurgulamaktadır.

Bu geleneğin ‘işrâk’ kavramına nisbeti, kavramın ‘aklî nûr ve lem’aların cismanî maddelerden tecerrüd suretiyle olgun nefislerde zuhuru’ anlamına gelişi ve Farisîlerin de hikmette ‘keşf ve zevk’e dayanmalarıyla irtibatlıdır. Buna paralel olarak Aristo ve izleyicileri dışındaki eski yunan filozofları, her ne kadar ‘bahs ve kıyas’a yani nazarî araştırma yöntemine dayanıyor olsalar da aynı gelenek içinde düşünülmelidirler. Sühreverdî’nin ilmin hiçbir kavmin tekelinde olmadığı şeklindeki fikrini izah ederken de Şehrezûrî, hikmetin ve tasavvufun eski nesillerin işi olduğu sonrakilerin onların seviyesine ulaşamayacağı iddiasına karşılık, üstâdının, sonra gelenlerin pekâla öncekilerin bilgisine ilâvede bulunabileceği fikriyle

mukabelede bulunduğunu belirtir. Zira Sühreverdî'nin "vâhibu'l-ilm" dediği ve Şehrezûrî'nin "el-aklu'l-faâl" terimiyle açıkladığı Cibrîl, akıl âleminin ufkunda bulunmakta ve âyet-i kerimenin vurguladığı gibi (Tekvîr 81/23-24) gaybî bilgiler konusunda "cimri" davranmamaktadır. Üstâdının burhan metodu ile, zevk, keşf ve müşahede metodunun birleştirilmesiyle ortaya çıkan sentezin, kesinlikle Meşşâî metottan daha sağlam olduğu şeklindeki vurgusunu, Şehrezûrî, hem mantık, hem tabiiyyât hem de ilâhiyyât sahasında hikmetin tamamlanması ve felsefenin kemâle ermesine yapılmış bir vurgu olarak yorumlar. En azından mantık bu sentezde haşviyyattan arındırılmış, teferruata boğulmuş olmaktan kurtarılmış bu yeni şekliyle çok daha sade, öz ve kullanışlı hâle getirilmiştir. Tabiiyyat ve ilâhiyat sahalarında da önceki teorik açmazlar ve noksanlıklar giderilmiş, sonu gelmeyen lüzumsuz münakaşalar engellenmiştir. Bu verimli redaksiyonun esas nedeni temel işrâkî önermelerin keşif metoduyla bilinmesi ve Sühreverdî'nin de vurguladığı üzere delil getirme işinin arkadan gelmesidir. Zira işrâkî bilgi delil ile biliniyor olmadığı gibi, delil olmadığında hakkında kuşku duyuluyor da değildir. Şehrezûrî bu noktada işrâkî kesinlik (yakîn) anlayışını şu ifadelerle formüle eder: "Zîra kesinliği sağlayan huet ve burhan değil, keşif ve gözlemdir. Huet onun üzerinde temellenir." Bu sebeple fizik ve metafiziğin nazarî araştırmayla kavranan konuları, keşf ve zevk metoduyla kavranan "Nûr Metafiziği"nde temellerini bulacaktır.12

Eflâtun'u işrâkî hikmetin, Aristo'yu bahsî hikmetin öncüsü sayan Şehrezûrî, Eflâtun'un bahsî hikmetteki uzmanlığı yanısıra, *Timaios* ve *Phaidon* gibi eserlerinden de anlaşılabileceği gibi mükemmel bir 'zevk'e, doğru bir 'keşf'e ve emsâli görülmemiş bir 'tecerrüd'e sahip olması

sebebiyle gerçek hikmetin öncüsü sayıldığını vurgular. Aristo'nun bahsî hikmeti ondan sonra yaygınlık kazanmış ise de lüzumsuz meselelerle uğraşıp teferruata boğulduğu için asıl ilkelerin gözardı edilmesine, neticede bizzat bahsî hikmetin kadük hale gelmesine yol açmıştır. İşrâkî hikmet geleneğinin "babası" ise İdrîs diye bilinen Mısırlı Hermesü'l-Herâmise olup, hikmet ve ona ilişkin ilimleri ilk tedvin eden kişi olduğu için ona "vâlidu'l-hukemâ" (Filozofların Babası) denmiştir. Esasen yunan İşrâkî geleneği de ona dayanmaktadır.

Hikmetin sembolik diliyle ilgili yorumlarında Şehrezûrî, sözkonusu Hermetik geleneğe bağlı eski filozofların üç sebepten ötürü bu dile müracaat ettiğini yazmaktadır: (a) Hikmetin ehli olmayanın eline geçmemesi, kötüye kullanılıp bozgunculuğa yol açmaması; (b) Bu hikmetin gerçek taliplerinin belli olması, gizli anlamların kavranması uğrunda belli bir meşakkata katlanmayı göze alamayan aptal ve tembellerin böylece saf dışı edilmesi; (c) Düşünceyi zorlamak suretiyle tabiatın ve nefsânî kuvvetlerin keskinleştirilmesi, kolaycılığa sapmaktan sakındırılması, talibe bu hikmeti elde etmek uğruna bir bedel ödemesi gerektiği fikrinin verilmesi. Ancak Sühreverdî'nin yaklaşımından anlaşılan odur ki, asıl maksat, bu hikmete körü körüne karşı çıkılmasının imkansız hale getirilmesidir.

Şehrezûrî de bunun farkındadır: Sembolün (remz) dış anlamı iç anlamından başkadır. Dış anlamı reddeden aslında kastedilmeyen anlamı reddediyor olacaktır. Asıl anlam bilinmediğine göre aslında ortada reddedilen bir şey yoktur. Şehrezûrî, bu duruma Eflâtun'un sembolik ifadelerle aktarılmış öğretisine karşı çıkan Aristo'yu aynı gerekçeyle nakzeden Syrianus adlı müellifi örnek vermektedir. Buna paralel olarak

sembolik dilin kullanım amacı, sırf hakikatın doğrudan doğruya açıklanması durumunda çeşitli vehimler ve tutkular nedeniyle onu inkâra yeltenecek olan avâmın, hiç olmazsa sembolün dış anlamlarından yararlanmalarını temindir. Gerek filozoflar gerekse avâm için bu en doğru yoldur. Ancak sembolik dilin kullanımından doğan bir sakınca vardır ki, farklı sembolik telaffuzları sebebiyle bilgeler arasında bir ihtilâfın olduğunun sanılmasıdır. Oysa hepsi öz itibariyle aynı hakikatı dile getirmektedirler.13

Aristo'nun otoritesini bu hikmet geleneğinin üstadlarını tezyîfe varacak şekilde abartmanın yanlış olduğu yaklaşımından hareketle Şehrezûrî, üstadının, eleştirdiği bu tavırla İbn Sînâ'yı kastettiği inancındadır. Özellikle İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın Mantık fenni, el-Burhan bölümünde (bk. nşr. İbrahim Medkûr, Kahire 1956, s. 328), Aristo'nun otoritesini göklere çıkarıp, Eflâtun'u ise hikmetten belli bir kazanımı olmakla birlikte, ilimde değersiz göstermesini buna delil gösteren Şehrezûrî, okuyucusuna Aristo'nun ilminin temelleri itibariyle Eflâtun'a dayandığını, Eflâtun'un ise koskoca bir nebevî-işrâkî hikmet geleneğinin temsilcisi olduğunu hatırlatmaktadır. Ondan geriye doğru sayılabilecek olan Sokrat, Pisagor, Empedokles, Asklepios, Hermes (Hz. İdrîs), Agathadaimon (Hz. Şît b. Âdem) isimlerinin böyle bir tezyife konu olamayacağını bir kez daha vurgularken, Şehrezûrî esasen hikmetin sürekliliği yanısıra nebevîliğinin de altını çizmektedir. Bu karakteristik özelliklerin vurgulanmasının hâlidî hikmet tasavvuruyla da ilgisi ortadadır. Şehrezûrî çok açık ifadelerle bu tasavvurun nebevî boyutunu şöyle ortaya koymaktadır. "Agathadaimon, Hermes ve Asklepios vahye mazhar olmuş, şeriat getirmiş büyük nebilerden olup hikmetten büyük paylara sahiptirler; aklî ittisâl ve vahiy

alma güçleriyle bu hikmetin tedvînine, felsefenin ortaya çıkarılmasına muktedir olmuşlardır. Dolayısıyla felsefenin dayandığı ilkeler, nebevî eserlerle felsefî hikmeti birleştiren fazilet sahibi peygamberlerden alınmıştır."14

Hikmetü'l-İşrâk adlı eserin bir başka şârihi olan Kutbeddin eş-Şîrâzî de Şehrezûrî'yi izleyerek hikmetü'l-işrâkın, "meşârıka"nın yani "Ehl-i Fürs"ün hikmeti olduğunu tekrarlamaktadır. Bu ünlü bilginin de İşrâkî hikmeti "Doğulular" dediği Fârisîlere nisbet etmesi, Sühreverdî'nin evrensel hikmet geleneği tasavvuruyla çelişiyor olsa da, bu onun Grek kanalını gözardı ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim o da bahsî ve zevkî hikmeti birleştiren İşrâkîler yolunu yine bir yönden Agathadaimon, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Eflâtun'a bağlamaktadır. Nefsin, tecerrüdü esnasında aydınlanarak kendisinde aklî nurların feyezan ve zuhûr etmesi demek olan İşrâk, herhalde yalnızca Fârisîlere özgü olmakla değil, aksine onlara hikmetin özgürlüğünü bahşetmekle anlam kazanan bir gelenektir; zira Aristo'ya kadar olan muayyen Grek filozofları da aynı geleneğe dahil gerçek filozoflardır. İşrâkî ilkeler ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak hususunda onlar da aynı şeyleri söylemişlerdir. Ancak Aristo ve izleyicileridir ki, yalnızca bahs/burhan yani nazarî araştırma ve ispat yoluna saplandıkları için, metodları bu hikmeti kavramaya yetmemiş, işin doğrusu bahsî hikmetin de hakkını verememişlerdir. Şîrazî, öyle anlaşılıyor ki, bahsî hikmete hakikî kıymetini veren, onu güvenilir bir yönteme kavuşturan ve öngördüğü hedeflere gerçekten ulaştıran yolun da bizzat İşrâkî hikmet olduğu kanaatindedir. Şîrâzî belki böyle bir gerekçeye dayanarak İbn Sînâ'nın "bahsî" denilebilecek hikmetine kıymet katan unsurun, filozofun

eş-Şifâ, en-Necât ve *el-İşârât* gibi eserlerinde İşrâkî bilgi anlayışına yaptığı atıflar olduğu kanaatindedir.15

İşrâkî hikmet tasavvurunun modern okuyucu için tanınması ve anlaşılmasında büyük katkıları olmuş bulunan Henry Corbin, Sühreverdî'yi Fars yeni-Eflâtunculuğu'nun bir ihyacısı olarak görmektedir. Buna göre daha Eflâtun çağı Anadolusunda Grek (Atina) ve Fars kültür havzalarının etkileşime geçmesiyle Farisî muhit Eflâtun'u Zerdüşt'ün bir devamı gibi algılamıştır. 529 tarihinde Atina okulunun kapatılması, ardından yunan filozoflarının Fars ülkesine sığınması da tesadüf değildir. İki kültürün buluşmasının neticeleri, İslamî dönem İranında da hâlidî felsefe tasavvuruna yol açacak şekilde varlığını sürdürmüştür. Bu açıdan bakıldığında Sühreverdî'nin fikir tarihinde bir devrim yaptığını ileri sürmek mümkün değildir. O, bir yandan Proclus ve Damascius gibi filozofların eserinde görüldüğü gibi İşrâk fikrinin vurgulandığı yeni-Eflâtuncu çizginin bir devamcısı olmuş, öte yandan *Avesta*'ya dayalı literatürü de eserlerinde yansıtmıştır. Buna bir ölçüde Sâbiîlerin felekiyyâta dair "litürji"sini de ilâve etmek gerekir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk tasavvurunu İslam dünyasına tercümeler yoluyla intikal etmiş gerekçe eserlere indirgemek eksik bir yorum olacaktır.16

Corbin, Sühreverdî'nin, eserinin girişindeki Hikmetü'l-İşrâk tasavvurunu ortaya koyan pasajları yorumlarken, bu tasavvurun sembolik dile verdiği önem üzerinde durmakta, Sühreverdî'nin bu hikmet geleneği içinde saydığı Grek ve Fars filozoflarının sembolik (mermûze) diline atfettiği değeri yorumlamaktadır. Buna göre Sühreverdî "Öncekilerin kelimeleri semboliktir (mermûze). Reddedilemezler; bu sözlerin dış anlamlarına karşı çıkılsa da, asıl anlamları reddolunamaz. Sembole karşı red sözkonusu

olamaz"17 derken, gerçekten esere analitik tarzda yaklaşma imkânını peşinen yok ediyordu. Corbin, Proclus'un hocası Syrianus'un (yukarıda Şehrezûrî'nin andığı müellif), Aristo tarafından Eflâtun'a yöneltilen itirazlara böyle mukabele ettiğini hatırlatmaktadır. Eğer reddettiğiniz öğretinin dili sembolikse onu reddetmiş sayılmazsınız. Çünkü sembollerin aksi ispat edilemez. Corbin'in ima etmek istediği şey, sembolik dile müracaatın Hikmetü'l-İşrâk'ın yaşanmış felsefî tecrübe yahut zevke (sapere) dayanmasının bir sonucu olduğu, böyle bir bilginin ise ancak sembollerle anlatılabileceğidir. Dolayısıyla yaşantıların sembolik dili, bu dille ifade edilenlerin reddine değil, ancak yorumuna imkân tanımaktadır.18

Sühreverdî'nin kutsal metinlerdeki sembolik anlatımın farkında olduğunu vurgulayan Corbin, sembolik ifadelerin reddedilemezliği konusuna Hikmetü'l-İşrâk tasavvuru çerçevesinde şöyle yaklaşıyor: Bu sembollerin iç anlamlarına vâkıf olduğunuzda da onların mantıkî olarak reddedilmesi yahut hakkında şüphe serdedilmesi mümkün mü? Corbin'in Sühreverdî'nin bilgi anlayışı çerçevesinde verdiği cevap tabiatıyla şu olmuştur:

Eğer sembolik ifadeyle aktarılan bilgi, salt mantıkî istidlâlle ulaşılan bilgi türü olsaydı bu mümkün olabilirdi. Nurun mahiyetine ilişkin bilgi onun varlığıyla özdeş olunca bilgi, bu bilgiyi tecrübeyle kavrayan kimse bakımından, nurun varlığının bilgisi "ben-o" (suje-obje) arasındaki bir 'akt' olmayacak, nazarî görüşlerin mevzuu sayılamayacaktır. Doğrudan doğruya nazarî araştırmanın mevzuu olmayan bir varlık alanına dair bilgi nasıl olur da nazarî ret yahut şüphenin mevzuu olabilir? Bir gece on başmeleğin saf saf olup ansızın indiğini gören Sühreverdî, (bu müşahedesi, Corbin'in işaret ettiği üzere *Âvâz-ı Perr-i Cebraîl* adlı eserinde kaydediliyor), filozofların feleklerin hareketini tedbir eden on mufarak aklın hiyerarşisi ile 'temsil' ettikleri bu nuranî varlıkların sonuncusu (Cibrîl) hariç hepsinin sustuğunu, ona diğerlerinin niçin sustuklarını sorduğunda da "sizin misâlleriniz onların diyaloglarına uygun değil; onların lisanı benim" cevabı aldığını aktarıyor.19 Corbin'e göre Sühreverdî'nin bu risalesindeki temel hedefi sembollerin iç anlamlarının da ancak ilham ve "iş'âr" ile kavranabileceğidir. Kısacası Cibrîl'in desteği olmaksızın varlığın hakikatı konusunda salt aklî istidlâl ile doğru bilgiye ulaşılamaz; veya böyle bir bilgi salt aklî istidlâl ile reddolunamaz. Ayrıca hakikatın belli sembolleri halinde lafızlara dökülmesinin ancak ilham ile mümkün olabileceği anlayışı da buna eklenmelidir.20

Felsefede sembolik dil konusu, Sühreverdî'nin "Meşşâî" dediği İslâm filozoflarınca da sık sık gündeme getirilmiştir. Ancak onlar Sühreverdî'nin tavrından farklı olarak bu sembollerin analitik yaklaşımla kavranabileceğini savunmuşlardır. Özellikle Eflâtun ve Pisagor sözkonusu olduğunda 'sembolik dil' konusu bu filozoflarca dile getirilmiş; ancak Aristo'nun düşünceleriyle, saygıdeğer hocasının ve daha eskilerin düşünceleri arasında bir farklılık olmadığı tezinin argümanı olacak şekilde, bu sembollerin hakikatlerini analitik yaklaşımla kavranması gerektiği, böyle yapılınca bu tezin doğruluğunun anlaşılacağı savunulmuştur.21 Oysa Hikmetü'l-İşrâk yazarı en azından Corbin'in yorumuyla böyle bir tevil anlayışından yana değildir: Vahiy/ilhama dayalı hakikatler vahiy/ilhamla belirlenmiş sembollere bürünürler ve onların iç anlamı da ancak vahiy/ilhamla mümkündür.

Sembol kavramına bu tür yaklaşım, nazarî/mantıkî akıl yürütmenin, bilginin değeri açısından ne ifade ettiğini kaçınılmaz olarak gündeme getirecekti. Nitekim Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin ilk yarısını ayırdığı mantık bahsinde mantıkî tanımın septik bir değerlendirmesini vermektedir. Buna göre genel kavramlar yahut genelleyici tanımlar (el-âmm), özel varlıklara (el-hâss), özellikleri bakımından delâlet etmez. Zira küllî kavramlar yalnızca zihindedir; zihin dışında tahakkuk etmez. Dolayısıyla varlıkların hususiyetleriyle idrâki, müşahedeyle mümkündür. Bilinmeyene zihin ile değil 'büyük bilgeler'e özgü müşahedeyle ulaşılabilir. Bu bakımdan yapılan tanım (ta'rîf) tanımlanana özgü hususiyetler ile yapılabilir; ancak böylece açıklayıcı olabilir. Tanımlananın açıklığına eşit bir açıklama yahut tanımlananın açıklığından daha kapalı bir tanımın kıymeti ne olabilir? Meselâ babayı "oğlu olan" diye tanımlamak, bir şeyi kendisiyle

tanımlamaktan ibarettir. Realitenin tanımı sırf lafız değişikleriyle olmaz. Meşşâîler bir şeyin mahiyetine delâlet eden tanıma “hadd”, haricî özellikleriyle yapılan tamımına da “resm” derken, İşrâkî tanım anlayışı bakımından yalnızca zevâhiri kurtarmış oluyorlar. Oysa problem öncelikle “hadd” kavramındadır. Meselâ Meşşâîlerin insan tanımı “hayvân-ı nâtık” (düşünen/bilen canlı) şeklindedir. Ancak insanı öteki canlılardan ayıran fasıl olan ‘nutk’ insanın mâhiyetini ortaya koymaya yetmemektedir. Zira asıl mesele ‘nutk’un ilkesi olan ‘nefs’in hakikatının bilinip bilinmediğinde yatmaktadır. Meşşâîler tanım (hadd) yaparken cins ve fasla müracaat ederler ve böylece bilinenden bilinmeyene gidildiği düşünülür. Ancak sözkonusu ‘fasl’ın başka mevzûlarda bulunup bulunmadığının garantisi bu tanımla sağlanmadığına göre tanımın tümelliğini garanti eden nedir? Çünkü eğer bu ‘fasıl’ bir gün başkasında da gözlenirse tanımlanana özgü olmayacaktır. Ayrıca bir nesnede duyularla gözlenemeyen cüzler olduğunu kabul eden yahut bilen bir kimse için, sırf duyularla gözlenebilir cüzlere dayalı olarak yapılan tanım o kişiyi tatmin edebilir mi? Dolayısıyla bir nesnenin hakikatı tüm zâtî özelliklerin bilinmesiyle tanımlanabilir. ‘Başka özellikler olsaydı bilirdim’ yahut ‘başka özellikler de olabilir’ yaklaşımıyla yapılan tanım tümellik ve kesinlik ifade etmez. Oysa Meşşâîlerin yaklaşımı budur.22

Bu septik eleştirinin ana fikri şudur: Mantıkî tanım realitenin açık ve kapsamlı bir resmini vermez. Her ne kadar tanım, tanımlananı açıklama gayesi taşısa da çoğu kere zıddı gerçekleşir. Zira tanımlayıcı unsur tanımlanana ilişkin olmakta, bir şey kendisiyle tanımlanmaktadır. Değişen yalnızca lafızlardır. Oysa böyle lafzî tanımlar tanımlananı gölgelemekten başka bir mana ifade etmez. Eğer tanım tanımlananın realitesine delâlet ediyorsa ortada bir aydınlatma, açıklama var demektir. Halbuki birçok nesne

duyularla kavranan arazî özellikleriyle tanımlanıyor. Zira bu arazî özellikleriyle adlandırılmışlardır. Yahut “hayvân-ı nâtık” tanımında olduğu gibi bir tanım, tanımlananın önemli bir özelliğiyle yapılıyor ama bu özelliğin ilkesi hakkında, tanım bize hiç bir şey söylememektedir.23

Bu ilke basit bir cevher olduğuna göre, cevherliliği, selbî şekilde (yani ‘bir mevzûda bulunmayan’ şeklinde) tanımlayan ve nefsin olsun diğer mufârak cevherlerin olsun ‘fasıl’larını bilmeyen Meşşâîler’in bilinen insan tanımıyla açıkladıkları bir hakikat yoktur. Nasıl basît olan rengi algılamadıkça tanımlayamazsak ve algılandığında niçin tanıma ihtiyacı kalmıyorsa, aynı şekilde nefs gibi basit cevherlerin tanımı yoktur. Nefsin hakikatını müşâhede etmeyen onu tanımlayamaz; daha doğrusu o müşahede edildiğinde artık tanımlanmaz. Mürekkeb varlıkların tanımları ise esasen bu basit gerçekliklerden hareketle yapılır.24 Aynı yaklaşımın bir sonucu olarak Sühreverdî, işrâkî ontolojinin merkezine yerleştirdiği “Nûr”un da tanıma ihtiyacı olmadığını, çünkü ondan daha ‘zâhir’ yani apaçık bir şeyin olmadığını yazmıştır. Bu basit cevher, apaçık bir gerçekliktir; tanıma ondan daha ziyade ihtiyacı olmayan bir şey yoktur. Zira Nûr tanımlayıcı cevherdir ve esasen varlık, hakikati itibarıyla Nûr/Ziyâ olan ve olmayan şeklinde ayrılmaktadır. Sühreverdî buradaki Nûr kavramına meselâ aklî vuzûhu ifade eden bir mecazî anlam yüklemediğini, her ne kadar sonuçta aklî aydınlanmaya yol açsa da Nûr’u ontolojik bir gerçeklik, bir hey’et ve bulunuş olarak anladığını vurgulamaktadır.25

Demek ki Aristo’nun formel mantığına yöneltilen eleştirilerin esası tümel kavram ve tanımların müşâhede (vision)ye dayanmadıklarıdır. Dolayısıyla bu vizyonların ifadeye dönüştüğü sembollerin nihâî anlamına mantıkî

çıkarımlarla ulaşılamaz; yahut bu ifadelerin mazmûnu mantıkî delillerle reddedilemez.

Bu durumda İşrâkî hikmet tasavvuru bakımından mantığın işlevi gündeme gelmektedir. Daha önce vurgulandığı gibi bu tasavvurda önce hakikat kavranıyor, delilin talebi yahut araştırılması arkadan geliyorsa, bu durumda mantık bilgiye ulaştıran değil, onu nazarî (bahsî) bakımından tutarlılık ilkesini gözeterek temellendiren bir "âlet" olmakta ve böylece işrakî hakikat anlayışı açısından ait olduğu mevkîe oturtulmaktadır. Hikmetü'l-İşrâk tasavvuru hakkında fikir sahibi olmamızı mümkün kılıcı bir mesele olarak, Sühreverdî'nin bilgi teorisi ve mantık arasında kurduğu ilişkiyi Edmund Husserl'in fenomenolojisi ile mukayese ederek inceleyen Hasan Hanefî, her iki metodoloji arasında ilginç paralellikler görmektedir. Hanefî, Hikmetü'l-İşrâk tasavvurundaki temel meselenin, esasen saf İslâmî bir mesele olan metodolojik birliğin (vahdetü'l-menhec) sağlanması olduğu kanaatindedir. Hanefî'ye göre aslında İşrâkîliğin sembolik karakteri yalnızca Hermes, Pisagor ve Eflâtun'a irca olunamaz; zira bu sembolizm her mistik tecrübede vardır. Bu sebeple Sühreverdî'nin Hind, Fars, Yunan, Mısır ve Bâbil bilgelerine atıflarda bulunması, İşrâkî hikmetin bir 'hâlidî hikmet' (philosophia perennis) olduğunu göstermek içindir ve bu hikmet asırları ve medeniyetleri aşmaktadır. Dolayısıyla Hikmetü'l-İşrâk tasavvurunu herhangi bir kültür ve felsefe muhitine (Fars, Grek… gibi) indirgemek tarihî metodun hatalarıyla mualleldir. Bu metod bizi daima etki-edilgi kavramlarıyla düşünmeye zorlar; incelenen hadiseyi mazmunundan boşaltır; ve sırf tarihî bir niceliğe çevirir. Onun şuur yahut fikre dayalı bir fenomen olarak bağımsızlığını inkâr eder. Oysa İşrâkî hikmetin tarihten bağımsız olan bir

metodolojik delâletinin olduğu inkar edilirse, onun yukarıda vurgulanan ‘metodolojik birlik’ gayesi kavranmadan kalır.26

Dolayısıyla İşrâkî hikmet tasavvuruna metodolojik açıdan yaklaşılması gerektiğini belirten Hanefî, bu hikmet anlayışının, tıpkı fenomenoloji gibi metod olarak sezgi ve kanıta (zevk-nazar) dayanmasından hareketle, böyle bir metodolojik yaklaşım örneği sergilemesi bakımından ikisini mukayeseye yönelmektedir. Hanefî’nin mukayesesine bu açıdan bir nebze değinmek gerekiyor. *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eserin “Fî zavâbıti’l-fikr” başlığı altında sunulan mantık bölümünü o, bazı müsteşriklerin önem atfetmemesine rağmen, metodolojik bir problemin İşrâkî açıdan ele alınışı olarak değerlendirmektedir. Buna göre, İşrâkî mantık/Nûr Metafiziği tek bir hakikatın iki yüzüdür. İlki fikrin kalıbı veya şuurun fiili (Husserl’de ‘noese’ kavramına tekabül ediyor), ikincisi fikrin mazmunu veya şuurun mevzûu (Husserl’de ‘noeme’ kavramına tekabül ediyor)dur. Yine ilki transandantal fenomenolojinin, ikincisi ontolojinin esasını teşkil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sühreverdî, Aristo mantığının meşşâî karakterinden kurtarılması çabası içindedir. Bu meşşâî karakterli formel çerçeveden çıkış, mistik tecrübeyle mümkündür.

Bu tecrübe mantığa mazmununu verir ve onu sûrî bakımdan tadil eder. Hanefî’ye göre bu Husserl’in de amacıydı: Aristo mantığını yeniden inşâ ve transandantal mantığı yani şuur mantığını binâ etmek. Ancak Husserl, Sühreverdî gibi mantığın kategorilerini en aza indirmekle yetinmemiş, onu yeniden kurmaya ve mantığı şuurun kendi tecrübesi üzerine oturtmaya çalışmıştı. Böylece Descartes’in *cogito*’su üzerine transandantal bir mantık inşâ edilmek istenmişti. Sühreverdî’de şuurun tecrübesi mistik tecrübe ve keşif anlamına gelmektedir. Husserl’de mantık hükümler mantığı olmaktan

da çıkmış, bir ontolojiye dönüşmüş, yalnızca hükümlerin değil, varlığın da mantığı haline getirilmişti. Böylece antropolojik, psikolojik, fizyolojik ve sosyolojik bağlantıları aşan transandantal bir mantık geliştirilmek istenmişti. Husserl'in hem sûrî hem de maddî planı aşmaya çalışan bu fenomenolojisine karşılık mistik tecrübe ile yalnızca aklın sûrî yapısı aşılmak isteniyordu. Maddî planı aşmanın ise mistik tecrübede mantıktan çok ahlâk ile ilgisi vardı.27

Dolayısıyla, Sühreverdî'nin Aristocu tanım kavramına yönelttiği eleştiriler keşif ilmi veya zevkî ilim adına yöneltilmiş olmaktadır. Müşahede (iç ve dış gözlem) *a posteriori* bilginin kaynağıdır. Aristocu tanımın vermediği yeni bilgi onunla edinilir. Bu tanımda daima bilinene dayanılır ve daima bilinmeyen öylece kalırken, keşfî bilgi bilinen yanında asıl bilinmeyeni aynı anda verir. Bu yüzden keşfî bilgi her türlü beşerî bilginin zorunlu kesinlik temelidir. Sonuç olarak insan bir şeyi bilmek için cins ve fasıldan oluşan Aristocu tanıma muhtaç değildir. Aristocu tanım örter, işrâkî bilgi ise açar. Hanefî böylece işrâkî keşif (discovery) mantığını 'covering' (örtmek, kapamak) ve 'discovering' (açmak, örtüyü kaldırmak, 'keşfu'l-mahcûb') terimlerini hatırlatacak şekilde takdim etmiş olmaktadır.28

Hanefî, Sühreverdî'nin 'Nûr' hakkında söyledikleriyle, Husserl'in 'şuur' hakkında söylediklerinin aynı olduğu düşüncesindedir. Nur, basit bir cevher, lizâtihî mevcut, tanıma ihtiyacı bulunmayan, hisle işaret olunamayan; şuur da saf haliyle tabiat ve vâkıadan bağımsız, hisle işaret olunamayandır. Buna mukabil Husserl'de his, maddî tabiatla şekillenmiştir. Şuur ise tabiî (maddî varlıklar seviyesinde yaşar), psikolojik (hissî intibalar seviyesinde psikolojik vâkıaları yaşar) ve saf (bağımsız mâhiyetleri yaşar) şuur derecelerine ayrılmıştır. İlk ve ikinci şuur seviyelerinin paranteze alınmasıyla (reduction)

saf şuur ortaya çıkmaktadır. Böylece Husserl'de tabiattan saf şuura yükselinirken, Sühreverdî'de saf şuurdan tabiata, nurdan zulmete inilir. Zira Husserl, Avrupa şuurunu psikofizik şuur seviyesinden yukarı seviyeye çıkarmak istemekte, Sühreverdî ise Tanrı'dan (Nûru'l-envâr) tabiî unsurlara kadar inen bir feyz öğretisine dayanmaktadır.29

Bütün bu mukayeselerin ardından Hanefî, Sühreverdî'nin bahs-zevk sentezine ulaştıracak bir metodoloji ortaya koymakta başarılı olamadığını, işrâkî hikmet tasavvurunda hikmetin bir yanda işrâkın öbür yanda kaldığını, mantıkla varlık arasındaki metodolojik birliğin kurulamadığını söylüyor. Onun Aristo mantığını aşma teşebbüsüne ilâveten işrâkî bir mantık kuramadığını, Husserlvârî bir yeniden inşâı başaramadığını yazıyor. Bu durum Hanefî'ye göre belki de şu temel çelişkili soruyla alâkalıdır: İşrâkî bilgi, tabiatı gereği mantık kurallarına indirgenemeyeceğine göre bir işrâkî mantık mümkün müdür?

Hikmetü'l-İşrâk adlı eseri metodolojik birliği (bahsî-zevkî hikmet birliği) sağlama gayesi bakımından tatmin edici bulmayan Hanefî, bu gayenin esasen tüm İslam düşüncesinin temel problemi olduğuna da işâret etmekte idi.30 Fakat müellifin Sühreverdî'de bir Edmund Husserl görmeyi, fikir verici, ufuk açıcı bir mukayese maksadını aşıp, Sühreverdî'nin "zevkî" bilgisini, Husserl'in "bahsî" bilgisine indirgemeye vardırdığı durumda bir "keşfu'l-mahcûb" (discovery) mantığında Sühreverdî ile Husserl'i buluşturup Doğu ve Batı hikmetlerini(!) mukayese etmek, ciddî münakaşalara yol açabilecektir. Ayrıca *düşünüyorum* merkezli bir transandantal fenomenoloji ile *müşahede ediyorum* merkezli bir ontolojinin mukayese edildiğini unutmak, ikincisinin modern insana ilham edebileceği aydınlanma fikrine ittilâı da zorlaştırabilir.

Maksadımız Sühreverdî'nin işrakî felsefesini aktarmak olmamakla birlikte, işrâkî hikmet tasavvurunun ontolojik temellerine değinmek bizce gerekli görünüyor. Öyleyse *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserde ortaya konan nur kavramını ve varlık hiyerarşisini kısaca gözden geçirelim.

Bu konuya 'Nûr'un tanımıyla başlayamazdık; çünkü Sühreverdî'ye göre, apaçık olduğu, ondan daha apaçık bir şey bulunmadığı ve ondan daha çok tanımlanmaktan müstağnî bir hakikat olmadığı için 'Nûr'un tanımı yoktur. Ancak şöyle bir ontolojik ayırımla işe başlanabilir: Hakikatı itibariyle nur/ziyâ olanlar ve olmayanlar. Bu ayırım 'nûr' kavramını varlıkla özdeşleştiriyor. Nûr, sırf ve ârız nûr olarak üzere ikiye ayrılmaktadır. Saf nûr (en-nûru'l-mücerred, en-nûru'l-mahz) tamamen ayrık bir cevherdir ve bir başka şeyin 'heyet'i değildir. Ârız nur (en-nûru'l-ârız) ise bir başka şeyin hey'eti olup,ona ilişmiştir. Nur olmayan şey de bir mahalden müstagnî olan 'karanlık cevher' (el-cevheru'l-gâsık), başkasına hey'et olan 'karanlık hey'et' (el-hey'etu'z-zulmâniyye) ve cisim (el-berzah, el-cism) olarak üçe ayrılmaktadır. Cisim, duyulur bir cevher olarak ara-varlık mertebesindedir. Onu işaret olunabilir özellikte cismânî cevher kılan, varoluşunu mümkün kılacak biçimde, karanlık cevher/zulmânî şekil planına ârız olan nurdur. Bu, nûr çekilince geriye sırf yokluk demek olan 'zulmet' kalır. Evreni bir boşluktan yahut bir ışıksız felekten ibaret saysaydık, tamamen karanlık olacaktı. Demek ki nûr yahut nûrânî olmayan, karanlıktır (muzlim). Şu halde ârız nûr, henüz karanlık olan ontolojik mertebedeki 'gâsık cevher' ve esasen belirmesine sebep olduğu 'zulmânî şekiller' üzerine ilişip duyulur hale gelmekte; nûr-zulmet âlemleri arasındaki ara-varlık bölgesinde cismi meydana getirmektedir. Dikkat edilirse burada Aristocu madde-suret teorisi kavramsal planda aşılmak istenmektedir. Esasen dış dünyada fiilî bir

gerçekliği olmayan madde (heyûlâ) ‘karanlık cevher’ kavramıyla karşılanırken, ârızî nûr, suretten daha çok şey ifade edecek şekilde, fiilî gerçekliği olmayan zulmânî hey’et yahut şekillerin oluşmasına da yol açıp, duyulur bir cismânî cevher olarak belirmektedir. Ârızî nûrun cisim olarak duyulur planda belirmesi için karanlık cevhere duyduğu ihtiyaç, varlığın bu cevherden kaynaklandığı anlamına gelmemekle birlikte, onun karanlık cevherle birlikteliği zorunlu olmaktadır. Şu var ki karanlık cevher, aklî bir cevherdir, ontolojik gerçeklik planında bir ferd olarak varolması ârız nûrun belirmesinin bir sonucu olan şekil (el-hey’etü’z-zulmâniyye) kadar veya ondan fazla olarak “mikdâr”a bağlıdır. Nicelik karanlık cevherin ferdileşme ilkesidir. Ancak varlık ilkesi, doğrudan doğruya ârızî nurdur. Zira bu nur gidince geriye yine zulmet yani yokluk kalmaktadır. Şu halde toparlarsak, ontolojik bir ara-varlık mertebesinde varlık kazanan cismanî cevher (el-berzah), esasen aklî bir varlık olan ve mâhiyeti itibariyle hiçlikten (‘adem) ibaret bulunan karanlık cevher (el-cevheru’l-gâsık) ile cisme şeklini kazandıran zulmanî bir hey’etten (el-hey’etu’z-zulmâniyye) ve cisme ferdiliğini sağlayan “mikdâr”dan meydana gelmektedir. Ârızî nûr zulmet planında böylece duyulur, işaret olunabilir hale gelmektedir.31

Saf Nûr’a (en-Nûru’l-Mücerred) gelince, o, ârızî nur gibi kendinde varlık olmakla birlikte, başkası için varlık değildir. Saf Nûr hem kendinde varlıktır, hem de kendisi için (li-nefsihî) varlıktır. Ayrıca o, ârizî nurdan zâtını idrak ediyor oluşuyla ayrılır. Kendinin şuurunda olan, zâtını bilen nur, duyulur da değildir; ona, cisim planında duyulur hâle gelen ârızî nur gibi işaret olunamaz. O, zâtıyla kâimdir, herhangi bir cevher, hey’et yahut mikdâra ilişerek zuhur etmez. O kendisi bakımından ‘zâhir’ olduğu kadar, başkası bakımından da ‘muzhir’dir yani o başkasının zuhûrunu mümkün kılan

ilkedir. Zâtının şuurunda olduğu için de saf nûr diridir ve sürekli feyezân farklılığı içindedir. Şu halde Saf Nûr, zâhir, muzhir, müdrik, hay ve faâldir. Bu özelliklerin tam mukabili olarak da karanlık cevher (el-cevheru'l-gâsık), karanlık hey'et (el-hey'etu'z-zulmâniyye) ve cisim (el-berzah), yani işrâkî ontolojinin karanlık yüzü, zahir, muzhir ve müdrik olmayan, cansız/ölü olandır. Saf nurun özellikleri birarada zikredilince, onun kendini bildiği için diri, kendini bildiği için sürekli bir feyz faaliyetiyle zâhir olan, mutlak olarak kendinden olan bu zuhur sebebiyle de ızhâr edici bulunan bir zorunlu varlık verici ilke olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tanım gereği cisim cismi var edemez yahut cismin varlık nedeni kendisi değildir. Cisimde zâhir olan cismin heyeti yahut berzahlılığı değil, "en-nûru'l-ârız"dır. Çünkü hey'et ve berzahlılık özellikleri kendisi için zâhir olmayınca, onu ızhar edenin ârızî nûr olduğu söylenmelidir. Yani cisim zâhir değildir, ârızî nur ise muzhirdir32 Demek ki arızî nur için bir hey'et olan "el-hey'etü'z-zulmâniyye" ile yine bu nûra"mahal" olan 'karanlık cevher' (el-cevheru'l-gâsık) hep birlikte cismi oluşturuyor; saf nurlar da başkası için bir hey'et olmadığına göre ârizî nurlar, saf nûr için bir "el-hey'etu'n-nûrâniyye' oluyor. Tür bakımından hiç bir farklılık arzetmeyen saf nurlar ise yalnızca zuhurundaki kemâl ve noksanlık bakımından farklıdırlar. Yani aralarında bir mahiyet değil, derece farkı sözkonusudur. Saf nurlar arasındaki bu dereceleniş sonsuza kadar devam edemez. Gerek cismanî gerekse nûranî varlık planları topyekün bir ontolojik hiyerarşi oluşturur. Nûranî varlık hiyerarşisinin (silsiletü'l-envâri'l-müterettebe) son bulduğu Nûr, "Nûru'l-envâr" (Nurlar Nûru) adını alır. İmdi bütün saf nurlar Nûru'l-envâr'ın varlığına bağımlıdır (fakîr). Başkalarına bağımlı olmayan (Ganiy) yegâne Nûr, Nûru'l-envâr'dır; O'nun dışındakiler varlıklarını O'ndan alırlar. O'nun eşi, benzeri yoktur; her şeye egemendir

(Kâhir); her türlü kuvvet ve kemâl ondan kaynaklanır; varlığının şartı ve zıddı yoktur; Kayyûm ve Dâim'dir.33

Amacımız Sühreverdî'nin felsefesini tüm boyutlarıyla sunmak olmadığı için ayrıntılarına giremeyeceğimiz bir sudûr süreci, boylam mertebeleri (tabakâtu't-tûl) ve enlem mertebeleri (tabakâtu'l-arz) teşkil edecek şekilde bir nurlar hiyerarşisi oluşturur. Dikey boylam düzenindeki nurlar, Fârâbî'nin on aklıyla sınırlı olmayan kâhir nurlardır (el-envâru'l-kâhire). Bir üst mertebedeki nur alttakiyle 'kahr', alttaki bir üsttekiyle 'muhabbet' ilişkisi içindedir. Yatay boylam düzenindeki nurlar ise bir yandan Eflâtun'un ideleriyle diğer yandan Zerdüştî melekiyyât ile özdeşleştirilen ve 'nevilerin ilkeleri' (erbâbu'l-envâ) yahut 'nurdan nevîler' (el-envâu'n-nûriyye) olarak isimlendirilen nurlardır. Bu işrâkî kozmolojide nevî, bu nurların bir 'tılsım'ı (theurgy) yahut 'sanem'i (icon) şeklinde kavranmaktadır. Meselâ suyun Platonik ideler yahut Zerdüştî melekler seviyesindeki ilkesi ve efendisi Hurdâd, minerallerinki Şehrvâr, ateşinki Urdibihişt'dir. Ya da tersi, su, mineraller ve ateş bu meleklerin tılsımlarıdır. Yatay enlem düzenindeki nurlar, kâhir nurlar gibi birbirinden sâdır olmaz; fakat onlardan 'yönetici nurlar' (el-envâru'l-müdebbire) sâdır olur. Bu nurlar Platonik arketiplerin vekilidir ve insan nefslerine müteallik olanları 'ispehbedî nurlar' (el-envâru'l-ispehbediyye) adını alır. Bu nurlar, insan nefsi ile insan nevinin melekî ilkesi olan ve yatay enlem düzeninde yer alan Cibrîl (rabbu nev'i'l-insân) arasında fonksiyon icrâ ederler.34

Bu Nûr metafiziği, işrâkî hikmet tasavvurundaki 'hikmet'in epistemolojik açıdan tanımlanmasını da mümkün kılmaktadır. Sühreverdî ısrarla bir şeyin 'kendisi'ni idrâkin, onun 'li zâtihî' zuhûruyla aynı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla 'işrâkî' idrâk, 'meşşâî mezhebinin' ileri sürdüğü gibi yalnızca

bir zihnî soyutlama (tecerrüd ani'l-mâdde) işlemiyle sağlanmaz. Bilgi, soyut bir kavram şeklinde idrâk edilen şey değildir. Tıpkı 'tad'ın 'kendisini' soyut bir kavram olarak idrâk edemeyişimiz gibi. Aynı şekilde bir fenomen şeklinde zâhir olan nurun 'kendisi' de meşşâîlerin 'sûreti maddesinden soyutlamak' tarzındaki zihnî işlemiyle kavranamaz. Eğer öyle olsaydı bir cevher olduğu ileri sürülen madde (heyûlâ), böyle bir soyutlamaya dahi gerek kalmadan kavranırdı. Kaldı ki meşşâîlerin 'sûret' dediği şey de kendi ontolojik gerçekliğiyle (cevheriyye, şey'iyye) değil, soyut bir zihnî kavram olarak kavranmaktadır. Oysa asıl idrak edilmesi gereken zâhir olan nûrun (fenomen) ontolojik gerçekliği, hakikatıdır.35 İşrâkî idrâk anlayışına nüfuz edebilmek için Sühreverdî'nin insanın benlik bilinci hakkında yazdıklarına bakmak gerekiyor. Her şeyden önce 'kendi'ni bilen şuur, yukarıda zikredildiği üzere 'müerred nûr'dur. Kendini bilen, bu nûrun zihnî bir temessülünü (misâl) değil, 'zât'ını biliyordur. İnsan 'kendini' vasıtasız, organsız şekilde, doğrudan doğruya bilir. Bu idrâk sürecinde maddesinden soyutlanan bir şey yoktur. İnsanın 'kendi'sini bilmesi, kavramsal bir soyutlamanın hâsıl ettiği bir bilgiyle olmaz. 'Kendilik' bilgisi şuura eklenen (zâid) bir soyut kavram değildir. Bu bilgi, bilinenle aynıdır ve insanın 'kendisi' olarak bulunuşu, ontolojik bir gerçeklik (şey'iyyet) olarak zuhûru, onun kendisini bilmesi için kâfidir. Cismânî plandaki varlıkları 'görünür' kılan ârızî nûrlar (el-envâru'l-ârıda) sözkonusu olduğunda da bu nurların zuhûrunu onların hakikatına eklenmiş bir ziyâde gibi değerlendirmek yanlıştır. Onların zuhûru hakikatleriyle, kendilikleriyle aynıdır. Bizzât zâhir olurlar ve zuhurları nûr olmaklıklarıyla (nûriyye) aynıdır. Hiç kimse 'güneşin nûrunu ızhâr eden, görünür kılan gözlerimizdir' diyemez. Zira onun zuhûru, bütün insanlar yok olsaydı da zâhir olmaya veya kendini ızhâr

etmeye devam edecekti.36 Demek ki idrâk meşşâî ‘madde-sûret’ teorisinden hareket eden bir zihnî soyutlama değil, ‘zâhir’ olan ontolojik gerçekliğin ‘kendisi’ni müşâhededir. İşte bu sebeple görme hadisesi bile ne objenin ‘sureti’nin gözdeki intibâı ne de gözden bir şeyin çıkması sûretiyle objenin görünür kılınması şeklindeki teorilerle açıklanamaz. Görme sağlıklı gözün aydınlanmasından ibârettir ki bu aydınlanma hem görenin hem de görünenin nurunun karşılaşmasıyla (mukâbele) oluşur. Görme görenin nûru ile görünenin nûru arasındaki engelin (hicâb) kalkmasıdır.37 Duyu planındaki bu izah, keşif planındaki metafizik âleme ait müşahede hakkında da herhalde bir fikir vermektedir. Tüm mesele zâhir/muzhir birer gerçeklik olan nûrlar ile yine böyle bir gerçeklik olan insan nefsi arasındaki engellerin kalkmasıdır.

Nûr metafiziği ve işrâkî epistemolojiye ilişkin bu fikirlerin telkin ettiği şey, *Hikmetü’l-İşrâk* metninin nazarî bir metin değil, tefekkürde yoğunlaşmayı sağlayan bir tür ‘mandala’ olduğudur. İç müşâhedeye mazhar olmuş bir müteellih bilge, nurun ‘huzûrî’ (husûlî değil) idrâki konusunda kendi vizyon ve tecrübesiyle temellenen bir hikmet tasavvurunu resmetmektedir. Nuru ‘kendisi’ olarak müşâhede edince, bu dünyadaki bütün şekil ve suretlerin birer ikon (sanem)dan ibaret olduğunu farketmiş bir bilge, soyutlamalarla ulaşılan felsefî sistemlerin, gerçekliğin ‘kendisini’ kavratamayacağını, ancak felsefî bir eğitimle temellendirilmemiş mistik tecrübenin de yozlaşıp sapabileceğini vurgulamaktadır. O, teori ve pratiği, hattâ varlık ve şuuru birleştirebilen bir hakîm-i müteellih olarak, gerçekliği, metafizik âlemin saf nurlarının yansıdığı cilâlı bir *speculum*’da, yahut aklının aynasında dönüştürmüş ve lisana (mantık ve gramere) dökmüştür. –Ancak cümlelerin gramatik, fikirlerin mantıkî oluşu, ifade edilenlere mantıkî istidlâllerle ulaşıldığı anlamına gelmez.– Müşâhede yahut teellüh süreci, bir

ilâhîleştirme (deification) ve melekîleştirme (angelification) sürecidir. Zira müteellih, ikonların ardındaki melekî/ilâhî gerçekliği yahut melekî/ilâhî fiili müşâhede etmektedir. Teellüh, bu anlamda geç dönem Yeni-Eflâtuncuların 'theurgy'sine tekabül eder.38

Aslında varlığın gerçekliğini bu şekilde kavramak hakiki te'vilin de ta kendisidir. Bu dünyadaki her şahıs ve hâdise bir meleğin şahsına râcîdir ve 'O kimdir?' sorusu bu yüzden 'O nedir?' sorusunun yerine geçer. Şahsın adı şeyin mahiyetini de tanımlar. 'Te'vîl', bu yüzden 'reductio ad modum angelicum' yani "melekî varlık tarzına ircâ" dan ibarettir –ve dolayısıyla salt soyutlamalarla ulaşılan bir yorumla mukayese edilemez.– Çünkü her varlık biri arzî (terrestrial) öbürü semâvî (celestial) olmak üzere iki veçheye sahiptir. Arzdaki ferdlerin semâvî bir şahsa, yahut meleğe tekabül eden hakikatı bir vizyonla insan nefsinde hâzır olmadıkça kavranamaz. Bu huzûrî bilgiyle arzî varlıklar, hem bir melekî şahıs hem de ideal arketip olan hakikatlerine ircâ edilmiş, özgün varlık tarzları bakımından "te'vil" edilmiş olurlar.39 Ancak ilâhî/melekî olanla insanın ittisali bir hulûl (enkarnasyon) değildir. Vizyon fiilî bir gerçekliği olan hayal yahut misâl âleminde gerçekleşir. Bu yüzden tahayyül, bir kurgu olmayıp, duyu verilerini dönüştürerek gayr-i maddîleştirmek suretiyle fiilen varolan saf bir aynada yansıtmaktır. Tahayyül, te'ville aynı anlama gelecek şekilde eşyanın gizli gerçeğinin perdesini kaldırarak, zâhîrî olanı gizleyip gizli olanı açmaktır (Fenomenolojik yöntemi hatırlayınız). Böylece İlhan'ın İlhanlığı, insanın insanlığı, yani bir ferdin 'kendi'liği açığa çıkmış olur. İdrak edilen bu kendilik, tekrar edelim, ne mantıkî bir tümel kavram ne de şahıslaştırılmış bir soyut varlıktır (allegory). O, rûhanî bir surettir; ferdin özü ve 'kendisi'dir.

Ferdî varlığın rûhânî suretidir. Bu anlayışta ferdîleşmenin ilkesi Aristo'daki gibi madde değil, sûrettir.40

Bu varlık anlayışı temelinde ünlü Delfik 'kendini bil' öğretisi, işrâkî bilgi anlayışı için somut bir hareket noktası teşkil eder. "Ben 'kendi'mi biliyorum" önermesinde 'ben' ve 'kendi'm ayırımı sözkonusudur. İlki bildiğimiz, tecrübenin, yaşantıların ürünü olan 'ego'dur. 'Kendimiz' ise benliğimizin aslı, esasıdır; arketipimiz, meleğimiz ve dolayısıyla kâmil mahiyetimizdir. Görünür ben ile aşkın benin bu bilgiyle bir olmasıdır 'kendilik bilgisi'. İlk ben yokluğa dönük, karanlık bir izlenim yahut vehmin yaydığı bir gölgedir; oysa öteki ben saf nurdur, akıldır. İmdi kendini bilen, insanlık arketipi olan Cibrîl'i de bilir: Onu bilen zâten 'Rabb'ini bilmiştir.41

Böyle bir varlık ve bilgi anlayışıyla Hikmetü'l-İşrâk'ı ziyadesiyle "tasavvuf olarak felsefe" tasavvuruna yaklaştıran merkezî temalardan biri de 'aşk'tır. Nurlar âleminde sudûr süreci aşağı inilen bir merdiven iken aşk yukarı çıkılan bir merdivendir. Netton, 'aşk merdiveni paradigması' adını verdiği bu öğretinin Hikmetü'l-İşrâk tasavvurunun yüreği olduğunu belirtmektedir. Tıpkı İbn Sinâ'da olduğu gibi herşey Allah'tan zorunlu bir sudûr süreciyle tefeyyüz etmekte ve yine fıtrî veya zorunlu bir aşk saikiyle Allah'a dönmek istemektedir. Kozmik hareketliliğinin kaynağı budur. Eğer İslâm düşüncesinde felsefenin temel vurgusu akıl, tasavvufun temel vurgusu aşk/muhabbet ise, Sühreverdî hem nûru hem de aşkı vurgulayarak 'hikmet' tasavvuruna tasavvufî bir boyut eklemiştir. Daha da önemlisi Hikmetü'l-İşrâk, akıl ve aşk yollarını kendinde böylece birleştirmiş ancak böyle bir tevhidin imkânını da 'teellüh' yoluna bağlamıştır. Bu yüzden Hikmetü'l-İşrâk tasavvurunun yüreğinde Nûr ve Aşk kavramları yatmaktadır.42

Modern tasavvurda felsefe bilim-dışı yahut bilim-ötesine delâlet eder. Newton'un çekim kanunlarını dile getirdiği kitabı "Tabiat Felsefesinin Matematik İlkeleri" adını taşıyordu; fakat günümüzde çekim kanunlarını ifâde eden teorik modellere 'bilimsel' denmekte, onlar "Tabiat Felsefesi"ne ilişkin görülmemektedir. Uzun süredir, "bilimler"in felsefeden kopup bağımsızlığını kazandığı ve felsefeye metafizik ve ahlâktan ibaret disiplinler kaldığı belirtilmekte ve felsefenin bilim-olmayanı ifade ettiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bütün bir kozmosun matematik niceliklere, bütün ilimlerin fiziğe indirgendiği modern bilim tasavvuru, felsefe tasavvurunu da yönlendirmiş bulunmaktadır. Buna mukabil 'bilim felsefesi' dediğimiz sahaya ait tartışmalar olsun, 'bütüncül bir sistem' ihtiyacının ortaya çıkardığı bilimsel teorilere dayandırılmış felsefî kozmolojiler olsun, bilim-felsefe ilişkilerini ironik bir noktaya getirmiş bulunmaktadır. Konumuz bakımından asıl vurgulamamız gereken odur ki, "İslâm Felsefesi"nin kavranışı da bu modern bilim ve felsefe tasavvurunun hükümranlığı altındadır. İslâm'ın klasik çağındaki "felsefî" faaliyeti kendine has bütünlüğü içinde kavramak isteyen tarihçinin önce bu hükümranlıktan kurtulması gerekmektedir. İslâm düşünce tarihinde çoğu 'filozof'un neden aynı zamanda "bilim adamı" tipi çizdiği yahut "İslâm Bilim Tarihi" yazımının niçin "İslâm Felsefe Tarihi" yazımından bağımsız düşünülemeyeceği hususu, ancak bu sağlanırsa anlam kazanacaktır. Zira şunu hemen belirtmeliyiz ki İslâm'ın klasik çağında modern anlamda *mutlak* bir bilim-felsefe ayırımı olmamıştır. Bunun izahı ise zâten bu bölümün topyekûn konusunu teşkil etmektedir.

Konumuza öncelikle 'felsefî' bağlamda 'ilim' kavramının nasıl kullanıldığına dair örnekler sunarak başlamalıyız. Bu terminolojiye dair en

eski metinlerden biri sayılan Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) *Kitâbu'l-Hudûd*'u, sözkonusu bağlamda 'el-ilmu'l-felsefî' terimini kullanmakta ve bu terim fizik, astronomi, matematik 'ilimler'in (ulûm) kendisinde birleştiği üst kategoriyi ifade etmektedir. 'el-ilmu'l-ilâhî' ise felsefî ilim(ler) kategorisi içinde değil de müstakil olarak değerlendirilen metafizik ilimlerdir (el-ulûmu'l-ilâhiyye). Felsefî ilim(ler) sebepli varlıkların bilgisini, İlâhî ilim(ler) ise 'illet-i ûlâ'ya, insan nefsi ve aklı gibi metafizik cevherlere ilişkin bilgiyi konu edinir. Buradaki fizik bilim-metafizik bilim ayırımı, modern bilim-felsefe ayırımına tekabül etmez ve bu iki ilmî saha Câbir'in sisteminde din ilminin, *aklî ilimler* grubunun Meânî ilmini oluşturan iki üst kategori oldukları için aynı zamanda ilişki içindedirler (aş. bk.).1 Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı eseri, rahatlıkla "İlimlerin Sayımı" perspektifinden okunabilir. Bu metinde felsefe, 'ilâhî ilim' (vayh) dışında 'insânî ilim' olarak kavranmakta; matematik, fizik ilimler ve metafizik (el-felsefetü'l-ûlâ), bunlar yanısıra da ahlâk-siyâset sahalarını içine almaktadır. Aynı zamanda bir felsefî müfredât programı öngören eserinde Kindî, matematik ve mantık çalışmayı öne almakta, fizikten metafiziğe geçilmesini öğütlemekte ve bu eğitimin ahlâk-siyaset ilmi eğitimiyle tamamlanması gerektiğini ima etmektedir.2 Ancak filozof *Tarifler Üzerine* başlıklı başka bir risalesinde felsefeye, yukarıda sayılan ilimlerin bütünü bağlamında değil de lugat manası, bir hayat tarzı olarak önemi ve metafiziğe inhisar ettirilmiş sahası bağlamında tanımlar getirmektedir.3 Oysa *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde felsefeye "İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatını bilmesi" şeklinde daha genel bir tanım getiren Kindî, felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi

olarak saydığı “İlk Felsefe”yi (Metafizik) ayrıca zikredip felsefenin metafizikten daha kapsamlı bir terim olduğunu ihsâs ettirmektedir.4

Fârâbî’de (ö. 339/950) felsefe, nazarî-amelî kısımları ilimler (ulûm) yahut sanatlar (sanâi‘)dan, müteşekkil bir ilmî sistemin adıdır. Hattâ bazı durumlarda ilim ve felsefe terimleri (el-felsefetü’s-siyâsiyye/ilmu’s-siyâse örneğindeki gibi) aynı anlamda kullanılırlar.5 Ancak şu gözden kaçırılmamalıdır ki, metafizikten matematiğe, oradan medenî ilimlere kadar bütün disiplinler Fârâbî’ye göre felsefenin şubeleridir (eczâu’l-felsefe). Bazı durumlarda ise filozof ‘sanatlar’ (sanâi‘) terimini felsefeden de geniş anlamda kullanmakta ‘felsefe’ye, cedel, hitabet, şiir ve safsata gibi ‘kiyâsî’ (analitik) sanatlar içinde ‘kesin bilgi’ (el-ilmu’l-yakîn)ye ulaşmanın müsbet (burhânî) yöntemi anlamı vermektedir. Fakat aynı metinde sanat (sınâca/ç. sanâi‘), pekâlâ herhangi bir teorik-pratik ilim yahut mantık disiplinini ifade ederken de kullanılabilmiştir.6 Yine filozof ilimler ve sanatları (es-sanâi‘ ve’l-ulûm) özdeş anlamda kullandığı bir eserinde onları konularına göre küllî ve cüz’î olarak ikiye ayırmakta ve bu ayırımda metafizik ve öteki ilimler arasındaki fark belirmektedir. Aynı yerde ‘hikmet’in metafizik ile özdeş anlamda kullanıldığı ve dolayısıyla ‘cüz’î burhânî sanatlar’ olarak ‘ilimler’in hikmetten nisbeten ayrı ifade edildiği görülmektedir. Nitekim “Cüz’î ilimler”, “ilk felsefe”nin altında yer alırlar. İlimler arasındaki hiyerarşik düzenin dikey boyutunda hikmet yahut ilk felsefe “küllî” oluşuyla en üstte iken, bu düzenin yatay boyutunda metafizik öteki felsefî ilimler gibi bir ilim olarak zikredilmektedir.7

İslâm’ın klasik çağından günümüze ulaşan ilimler taksimine dair ilk müstakil ve sistematik eserin Fârâbî’nin *İhsâu’l-ulûm*’u olduğu bilinmektedir. Bu eserde ‘ilimler’ teorik ve pratik şekilleriyle saha ve

sınırları bakımından tek tek ele alınmaktadır. ‘Felsefe’ sanatının bu ilimler şemasının neresinde yer aldığı meselesine gelince, şunu hemen belirtmeliyiz ki bu şemada felsefe terimi ne yalnızca metafizik (el-ilmu’l-ilâhî) ile ne de sadece “Cüz’î-nazarî ilimler” ile müterâdif anlamda kullanılmaktadır; herhalde felsefe, bu şemada sayılan ilimlerin —lugat ilimleri nisbeten hariç tutulursa— birer cüz’ünü teşkil ettiği küllî-cüz’î/nazarî-amelî ilimler sisteminin karakteristik adıdır. Bu ilimlerin her biri tek tek “felsefî”dir; fakat bunlardan münhasıran biri veya bir kaçının “felsefe”, diğerlerinin “ilim” oluşu diye bir şey bahis konusu değildir. “İlimler” vardır ve onlar “felsefe”nin kısımları yahut cüzleridirler. “el-İlmu’l-ilâhî” ise mücerred “felsefe” değil, a) Varlık olarak varlık, b) Cüz’î-nazarî ilimlerin ilkeleri, c) Manevî cevherlerin incelenmesi ve teoloji konularını temellendiren, ancak cüz’î ilimlere nisbetle “küllî” olma vasfını taşıyan nazarî (felsefî) ilimdir.[8] Fârâbî’nin bu eserinde felsefe terimi, “ilim” teriminde kristalize olan muayyen bir metodolojiye dayalı entelektüel faaliyetin adı olarak kavranmış olmaktadır.

İlmî ıstılahlar üzerine yazmış olduğu eserinde Hârizmî’nin (ö. 387/997) felsefeyi Arap kültür muhitine dışarıdan gelmiş olduğunu vurgulamak üzere “yabancı ilimler” (ulûmu’l-acem) şeklinde andığı görülmektedir.[9] “Felsefî ilimler” (el-ulûmu’l-felsefiyye) terimine İhvânu’s-Safâ’da sarîh bir şekilde rastlanmaktadır. Dinî ve edebî ilimler grubu yanında “hakîkî felsefî ilimler” matematik, mantık, fizik ve metafizik ilimler ve onların alt dallarından oluşmaktadır.[10]

Fârâbî, ilimler şemasını aklî-naklî yahut şer’î-felsefî şeklinde bir ayırıma dayandırmamıştı. Kindî ekolünün Belhî’den (ö. 322/934) sonraki büyük temsilcisi Âmirî (ö. 381/992) ise ilimleri önce millî (dinî) ve hikemî (felsefî)

şeklinde ikiye ayırıyordu. Burada ‘hikemî’ sıfatı felsefî ilimlerin müşterek vasfını ifade etmektedir. Metafiziğin de dahil olduğu, ama o olmaksızın bu ilimleri tahsilin kişiyi “hakîm” yapmaya yetmeyeceği bir şema karşısındayız. Demek ki bu ‘ilimler’e ‘bilgelik’ boyutu katan, esas itibariyle metafiziktir (sınâ‘atu’l-ilâhiyyîn); çünkü o ilkelerin ilmidir.11

İbn Sînâ’ya gelindiğinde felsefî bağlamda ilim teriminin yerine iyice oturmuş olduğu gözlenmekte, ancak ‘ilimlerin sayımı’ konusunda onun, üstadı Fârâbî’ye çok şey katmış olmadığı anlaşılmaktadır. eş-Şeyhu’r-Reîs’in çeşitli eserlerinde hikmet, felsefe ve ilim terimlerini müteradif anlamda kullandığı görülmektedir. Kendisi, *eş-Şifâ*’nın İlâhiyyât bölümünde “felsefî ilimler” (el-ulûmu’l-felsefiyye; el-ulûmu’l-hikemiyye) tabirini İhvân gibi sarih şekilde kullanmaktadır. Bu ilimler başlıca nazarî ve amelî ilimler grubuna ayrılmaktadır. Ancak gerçek anlamda felsefe ve hikmet, (felsefe bi’l-hakîka; el-hikme bi’l-hakîka), ‘felsefe-i ûlâ’ denilen metafiziktir. Hikmetin tanımına giren “a) Konusu yüzünden en faziletli bilgi, b) En doğru ve en sağlam bilgi, c) İlk sebeplerin bilgisi” gibi niteliklerin hepsine birden ‘ilk felsefe’ sahip bulunduğundan ona “mutlak anlamda hikmet” (el-hikmetü’l-mutlaka) denmelidir. En önemlisi “hikmet”, öteki ilimlere doğru ilkelerini vermektedir.12 *Uyûnu’l-hikme* adlı eserinde ise İbn Sînâ hem felsefe hem ilim anlamında hikmet terimini kullanmaktadır. Önce mücerret hikmeti “insan nefsinin beşerî kapasitenin elverdiğince gerçeklere ilişkin kavramları tasavvur etmek, nazarî-amelî hakikatleri tasdik etmek suretiyle kemâle yönelmesi” şeklinde tanımlayan filozof, hikmetin nazarî-amelî kısımları için olduğu gibi (hikme nazariyye; hikme ameliyye) bu kısımlarda yer alan felsefî ilim grupları için de (hikme tabî‘iyye, hikme riyâziyye, hikme hulkiyye) “hikmet” terimini kullanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbn

Sînâ hikmet ve felsefeyi müteradif anlamda kullanmaktadır. (Kaldı ki *eş-Şifâ*'nın farklı nüshalarında felsefe yerine zaman zaman hikmet teriminin kullanıldığı görülmektedir). Ancak 'el-hikmetü'l-ûlâ' (yahut el-felsefetu'l-evveliyye) yani metafizik dışındaki ilimler cüz'î ilimlerdir ve hiyerarşik olarak metafiziğin cüz'î ilimlere birçok bakımdan tekaddüm etmesi tabiîdir.13 İbn Sînâ temel eserlerinde raslanmayan bir kavramı, kendisine nisbet edilen bir risâlesinde kullanmış olmakla da dikkat çekmektedir. "Aklî ilimler" (el-ulûmu'l-akliyye) kavramıdır bu ve sonraki devirlerde bu terime sıklıkla rastlanmaktadır. Ayrıca 'naklî ilimler'in mukabili olarak 'aklî ilimler' sonraları çok yaygınlaşmış olan bir tasnife yol açacaktır.

Gazzâlî de "onların ilimleri" dediği felsefî ilimleri (el-ilmu'l-hikemî) aynı çerçevede tespit etmiş bulunmaktadır. O dahî felsefeyi bir ilimler sistemi olarak algılamıştır. Yani tıbbıyla, geometrisiyle, astronomisiyle, optik ve mekaniğiyle; yahut ahlâk ve siyâset ilmiyle veyahut da metafizik ve mantığıyla felsefe, onun tespitine göre de bir ilimler sistemiydi.14 Zaten bu yüzdendir ki Gazzâlî topyekün felsefeye değil, "felâsife"ye karşı tavır almıştır. Büyük düşünür bu ilimler sistemi karşısında oldukça seçici davranmış ve sırf 'felsefî'dir diye tüm sistemi reddetmemiştir; böyle yapmadığı gibi bir değer ifade ettiğine inandığı teori, kavram ve disiplinleri sünnî-Eşarî muhit bakımından içselleştirmekte tereddüt etmemiştir. Onun mesele edindiği "teorik" problem "felâsife"nin "burhânî" dediği göz alıcı kanıtlama yönteminin metafizikte ne kadar işe yaradığıydı ve bu konuda mütereddit bir tutum sergiledi. Yoksa onun "filozofların ilimleri" olan astronomiyle, mantıkla, hattâ psikolojiyle ciddî bir meselesi yoktu. Düşünür, felsefeyi bir ilimler sistemi olarak algıladığı için onda kendi sistemine dahil edeceği çok şey bulmuştur.

İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) de Aristo'nun *Metafizika*'sına yazdığı büyük şerhte konumuz bakımından aynı yaklaşımı sergilediğini görmekteyiz. Filozofun yorumuna göre, "felsefeye mensup ilimler" (el-ulûmu'l-mensûbe ile'l-felsefe) iki gruba ayrılmaktadır: Gayesi yalnızca "bilmek" olanlar ve gayesi yalnızca "yapmak" olanlar; yani nazarî ve amelî ilimler. Metafizik de gayesi "bilgi" olan "ilimler"in en yücesi olduğuna göre, metafizik ilmini de nazarî ilimlerden saymak icap eder.[15] İbn Rüşd —aynı esere yazdığı *Telhis*'te— nazarî ilimler grubu içinde yer alan aklî ilimleri küllî-cüz'î oluş açısından da ayırmaktadır. Küllî ilim hemen tahmin olunacağı gibi metafiziktir. Metafizik küllîdir çünkü varlığı varlık olarak ele alır ve bütün mevcûdâtın ilkelerini inceler. Buna mukâbil cüz'î ilimler belli bir varlık alanıyla ve o varlık alanına özgü niteliklerle meşgul olur, her cüz'î ilim bu alan ve nitelikler hususunda ihtisas sahibi olmak ister. Cüz'î ilimler de esas itibariyle fizik ilimler (el-ilmu't-tabî'î) ve matematik ilimler (el-ilmu'r-riyâzî) şeklinde iki ana gruba ayrılmaktadır. Ancak cüz'î ilimler varlığın müşterek ilkelerini koyamayacağından, bu iş varlığın da ilkelerini araştıran metafiziğe düşmektedir. Demek ki nazarî ilimler içinde küllî oluş karakterini taşıyan metafizik ile cüz'î ilimler arasında ilkeler seviyesinde bir alâka kurulmuş olmakta[16], (bu alâka modern bilimler için varlığı reddedilen ve/veya ifade edilmek istenmeyen bir alâkadır) günümüz terimleriyle söylersek açık bir felsefe-bilim ilişkisi kurulmaktadır. Tabiî bu alâka İbn Rüşd bakımından "bilim" ile "bilim-olmayan" arasında değil, her biri 'felsefî sisteme ayrı ayrı iştirak eden küllî ilim ile cüz'î ilimler arasındadır. Modernlerin "bilim" dediği araştırma alanlarına yalnızca cüz'î ilimlerin tekabül ettiğini ayrıca belirtmek ise herhalde zaittir.

Felsefî bağlamda ilim teriminin nasıl kullanıldığıyla ilgili olarak İbn Haldun’a (ö. 808/1406) müracaat etmek, zikrettiğimiz kullanımların bir muahhar dönem müellifinde ne ölçüde sürdürüldüğünü görmek bakımından uygun olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki İbn Haldun ilimleri temelde naklî (el-ulûmu’n-nakliyye) ve aklî (el-ulûmu’l-akliyye) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Naklî ilimlerin diğer sıfatları “vad‘î” ve “şer‘î”dir. Aklî ilimler de tahmin edilebileceği gibi “hikemî” ve “felsefî” ilimlerdir. Yahut aklî ilimler “ulûmu’l-felsefe ve’l-hikme”dir. Şu halde yine bir “felsefe/hikmet ilimleri” sistemi karşısındayız. Bu ilimler düşünen bir canlı oluşu sebebiyle insan için tabiîdirler ve bir dinî mensubiyete müteallik değildirler. Dinlerinin farklılığına rağmen bütün ümmetler aklî ilimlerle meşgul olmuştur. Uygarlık (umrân) varolalıberi, insan nevine mensubiyetin bir kazanımı olan bu ilimler de daima varolmuştur. Felsefî (aklî) ilimler, mantık, fizik, metafizik, matematik (geometri, aritmetik, astronomi ve müzik) olmak üzere toplam yedi ilimdir; ancak bu ilimlere ait şubelerin mevcudiyeti de unutulmamalıdır. Meselâ tıp ilmi fiziğin (et-tabî’iyyât), ferâiz ilmi aritmetiğin (ilmu’l-aded), astronomi cetvelleri bilgisi (ezyâc) astronominin (ilmu’l-hey’e) alt dallarını (furû‘) oluşturur.17

Böylece İslâm’ın klasik çağında felsefenin bir ‘ilimler sistemi’ olarak kavrandığını görmüş bulunuyoruz. Bu belirlemede, dikkat edilirse sistemi oluşturan ilimleri tek tek “saymış” değiliz. Gerçekte hiyerarşik bir yapı arzeden bu sistemi çeşitli filozoflardaki müşterek yaklaşımlar bakımından ortaya koymadan önce ilimler tasnifi girişimlerinin dayandığı temel fikirleri belirlemek gerekiyor.

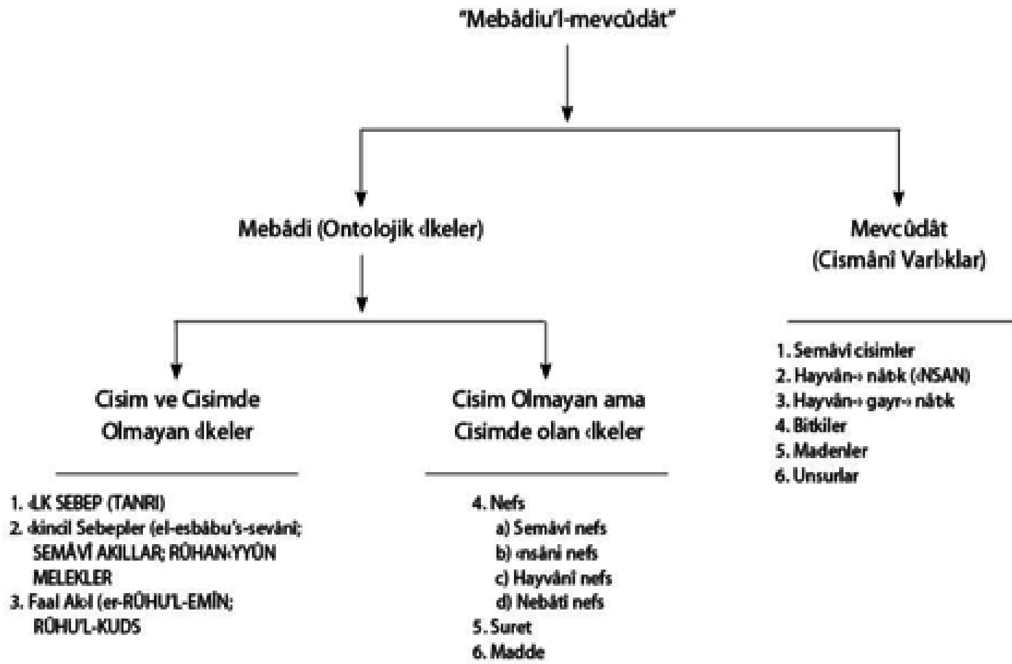
İlimleri birbirinden ayıran yahut onları birbiriyle ilişkilendiren mevzûlarıdır. Bilindiği gibi her ilmin mevzûu ontolojik bir temele yahut

karşılığa sahiptir. Dolayısıyla bu ontolojik temel ilimlerin bölümlenmesindeki en esaslı kriter olmaktadır. Açıkçası bir filozofun ontolojisi ile ilimlere bakışı arasında bu yüzden tam bir tutarlılık aranıyorsa, bundandır; zira varlık mertebeleri konusunda bir fikri olmayanın, ilimler arası ilişki ve ayırımlar konusunda sistematik olarak temellendirilmiş fikirlere sahip olması çok zordur. Çünkü varlık alanlarıyla ilmî alanlar birbirlerine tekabül ederler.

Kindî, akledilir ve duyulur varlık ayırımını vurgularken, aslında metafizik ilminin ve fizik ilimlerin sahalarını da genel bir ontolojik esasa oturtmuş oluyor, duyu idrâkleri ile aklî idrâklerin mevzûunu böylece belirlemiş oluyordu. Bu, aynı zamanda muayyen mevzûa sahip bir ilmin, muayyen bir metoda da sahip olması gerektiği fikrini tazammun etmekteydi. Meselâ cismânî oldukları için duyulur olan ve bu yüzden de değişmeye tabi bulunan varlıkların bilgisi, tabiatıyla duyu ve gözleme dayanacak, ampirist bir temele dayandırılacaktı. Oysa duyulur varlıkların tasavvurumuzda oluşturduğu imajların maddî nesnelere bağımlılığını sürdüren cüz’î karakteri ötesinde, değişenin ardındaki sâbit gerçekliği, yani akledilir varlığa ilişkin bilgi küllî, soyut ve kavramsaldır. Dolayısıyla küllî kavramlar, duyulur olmayan varlık alanının duyularla idrak edilemeyen soyut gerçekliğini yansıtırlar ve bu soyut gerçeklerin tasavvurumuzda bir imaj olarak idrâki tanım gereği mümkün değildir. Şu halde fizik ilimler, duyulur, somut ve değişen varlığın cüz’î bilgisini, metafizik ise akledilir, soyut ve değişmez varlığın küllî bilgisini vermektedir. Matematik ilimler ise mevzûunu ontolojik bir karşılıktan ziyade metodolojik bir zorunluluktan alır.18

İlimler tasnifinin ontolojik temelini Fârâbî’nin yazdıklarına bakarak belirlemeye çalıştığımızda çok daha açık seçik sonuçlara varıyoruz. Filozof,

es-Siyâsetü’l-medeniyye adlı ünlü eserinde ontolojik hiyerarşisini sarih biçimde ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi bu eserin öteki adı yahut alt başlığı *Mebâdiu’l-mevcûdât* (Cismânî Varlıkların İlkeleri)’dır ve bu başlık altında incelenen konular eserin ilk yarısını oluşturmaktadır. Mebâdî (İlkeler) ile mevcûdât’ı (Cismânî Varlıklar) bir şema halinde şöyle belirleyebiliriz:19



Şema: 2

Fârâbî’nin başlattığı felsefe geleneğini birçok bakımdan sürdürmüş ve tekemmül ettirmiş olan İbn Sînâ da benzeri bir ontolojik hiyerarşi öngörmektedir. Bu “mebâdiu’l-mevcûdât” şemasının zirvesinde “el-Mebdeu’l-Evvel” (İlk Prensip) olan Tanrı bulunmaktadır. O’ndan sâdır olan “mevcûdat”, sırasıyla Aklî-Melekî Cevherler ı Nefsânî-Melekî Cevherler ı Semâvî Felekî Cevherler ı Unsurlar ı Mürekkep cisimler ı İnsan’dır.20 Bu varlık mertebeleri filozof tarafından başka yerde şu terimlerle tekrar

edilmiştir: el-Evvel ı Mücerred Ruhânî Melekler (Akıllar) Derecesi ı Rûhânî Meleklerin Mertebeleri (Nefisler; Amele Melekleri) ı Semâvî Cisimlerin Mertebeleri (ı Oluş-bozuluş âlemine geçişle) ı İlk madde ı Unsurlar ı Cansız Mürekkeb Cisimler ı Bitkiler ı Hayvanlar ı İnsan.21

Bu varlık dairesini sudûrcu (emanationist) olmayan bir yaklaşımla yeniden çizdiğimizde de netice olarak yine Latinlerin spiritus (Akıl, Rûh), anima (nefs) ve corpus (cism) terimleriyle ifade ettiği varlık alanlarıyla karşılaşırız. Ve işte bu alanlar temel ilmî alanları belirlemekte, küllî-cüz'î bütün felsefî ilimlerin mevzûlarına esas olmaktadır.

Sözkonusu varlık şemasında Tanrı (Teoloji), gayr-i cismânî cevherler (metafizik), husûsen insan nefsi (metafizik psikoloji), cismânî cevherler (tabiiyyât), cismânî cevherlerin kemmiyete dair gerçekliği (matematik ilimler); madenler (ilmu'l-me'âdin, mineraloji) bitkiler (ilmu'n-nebât; botanik), hayvanlar (ilmu'l-hayevân; zooloji) insân (ilmu'n-nefs yani meleke psikolojisi, ahlâk ve siyaset ilmi) şeklinde belirlenen ontolojik mertebelerin her biri (parantez içinde zikredilen) muayyen ilimlerin mevzûlarını teşkil etmektedir. Fârâbî, "esnâfu'l-mevcûdât" dediği tek tek varlık alanları ile (özellikle fizik, matematik ve metafizik'in oluşturduğu) "esnâfu'l-ulûm" arasındaki tekabüliyeti sarih bir şekilde vurgulamakta; ilimler 'tasnîf'inin bu kritere göre yapıldığını imâ etmektedir.22

Fârâbî'den bir kuşak sonra Hârizmî (ö. 387/997) nazarî ilimleri tasnif ederken yüce ilim (el-ilmu'l-a'lâ/metafizik), orta ilim (el-ilmu'l-mutavassıt/matematik), aşağı ilim (el-ilmu'l-esfel/fizik) terimlerini de kullanmaktaydı.23 İbn Sînâ'ya nisbet edilen *Aklî İlimlerin Kısımları* adlı risalede de aynı terimler kullanılmakta ancak bunun gerekçesi de belirtilmektedir. Şöyle ki, nazarî ilimlerin böyle yüce (metafizik) – orta

(matematik) – aşağı (fizik) şeklindeki “aksâm”ı, “mevcûdâtın da böyle üç ‘aksâm’ üzre oluşu” ile alâkalıdır. Yani varlığın “Yüce-Orta-Aşağı” mertebelerine karşılık olarak yüce-orta-aşağı ilimler sözkonusudur. Aşağı varlık mertebesi hem varoluşu (vücûd) hem de mahiyeti (hudûd) bakımından hareket eden cismânî cevhere müteallik fizik gerçekliğe; orta varlık mertebesi, varoluşu bakımından hareket ve maddeye müteallik olmakla birlikte mahiyeti bakımından böyle olmayan zihnî gerçekliğe; yüce varlık mertebesi ise ne varoluş ne de mahiyeti itibariyle madde ve harekete muhtaç (muftakir) olan, bahis mevzûu Tanrı olduğunda varoluş-mahiyet ayırımının ortadan kalktığı metafizik gerçekliğe tekabül eder. Varlığın bu üç ‘aksâm’ı, nazarî ilimlerin üç ‘aksâm’ının mevzularını belirlemiş olur.24

İslâm düşüncesi tarihinde Fârâbî, Gazzâlî ve Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311)'ninkilerden hareketle ilimler tasnifi meselesini müstakil bir eserde inceleyen Osman Bakar, Fârâbî'nin ilimleri tasnifte üç kriter gözettiğini belirtiyor. Buna göre filozof *Risâle fî fadîlati'l-ulûm ve's-sınâ'a* (*Resâil*, Haydarâbâd 1345) adlı eserinde sözkonusu kriterlerden ilkini konunun şerefi (şerefu'l-mevzûc) olarak belirlemiştir ki esas itibariyle bu, daha önce değindiğimiz ontolojik hiyerarşi fikrine dayanır. İkincisi kanıtların kapsamıdır (istiksâu'l-berâhîn). Zira her ilim aynı kapsamda kanıtlara sahip değildir. Başka ilimlere de kanıtlarını sağlayan bir ilmin ötekilerden daha kapsamlı temellere sahip olduğu izahtan varestedir —nitekim biz filozofların 'burhân' öğretisini ele alırken (aş. bk.) bu konuya yeniden döneceğiz—. Üçüncü kriter ise sağladığı yararın büyüklüğüdür (izamu'l-cedvâ). Bu kriterlerden en az ikisini kendinde bulundurduğu için metafizik, seçkin ve üstün bir yere sahiptir.25

Bakar, ayrıca Fârâbî'ye göre insan nefsinin melekeleri arasındaki hiyerarşiden hareketle bilginin hissî, hayalî ve aklî seviyelerde gerçekleşmesi üzerinde durarak, en üst seviyede aklî bilginin bulunduğunu hatırlatmaktadır. Ancak asıl Fârâbî'deki nazarî akıl–amelî akıl ayırımıdır ki felsefî ilimlerin nazarî–amelî şeklinde iki ana kısma ayırılışına tekabül etmektedir. Ayrıca filozofun *Fusûlu'l-medenî* adlı eserinde (nşr. D. M. Dunlop, Cambridge 1961, s. 30-31) amelî aklın fikir yanında çeşitli pratik sanatlarıyla ilgili veçhesini (miheniyye) vurguladığı ve böylece nazarî-pratik ilimler ayırımına sanatları da dahil etmeyi başardığı unutulmamalıdır.26 Yine Osman Bakar ile birlikte ilimler hiyerarşisinin tertibinde 'metodolojik' bir esasın da gözönünde bulundurulduğunu belirtmeliyiz. Bu esas, aslında "istiksâu'l-berâhîn" yani bir ilmin ne ölçüde ve hangi kapsamda 'burhân'a dayandığını

belirleyen kriterden ibarettir ve gerçekte o, İslâm felsefe geleneğinde ilmîliğin de kriteridir. “Burhânî, cedelî, hatâbî, şi‘rî ve mugâlitî” önerme ve/veya kıyas türlerinden (bunların mantığın disiplinlerinde incelendiği hatırlanmalıdır) hangisine dayandığıyla yani metodolojik hüviyetleriyle ilgili olarak ilimler tasnif edilebilir ve bu kez “mevzûlarının şerefi” bakımından değil “metodlarının güvenilirliği” bakımından da derecelendirilir.27 Metodoloji meselesi, ilimlerin aklî-naklî, hikemî-millî şer‘î-felsefî şeklinde kategorilere ayrılmasında da bir kriterdir ve din-felsefe ilişkisi gibi azim bir problemi zımnında barındırır. Bu bölümde biz, gerek ‘burhân’ gerekse ‘felsefî tevil’ konularını ayrıca ele alırken bu meseleleri inceleyeceğimiz için yalnızca ilimlerin tasnifinde ontolojik hiyerarşi yanında psikolojik (epistemolojik) hiyerarşinin ve dahî metodolojik kriterlerin rol oynadığını belirtmekle yetiniyoruz. Ancak ilimler tasnifinde şer‘î-felsefî, naklî-aklî, millî-hikemî şeklindeki ayırımlara gidilmesinde sözkonusu ‘metodolojik’ esası din-felsefe ilişkileri bağlamında hayli ilginç hale getiren perspektife peşinen dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü bu ayırımlar bir taraftan bilginin kaynağı, imkânı ve değeri başlıkları altında incelenen ‘epistemolojik’ probleme atıfta bulunurken, diğer taraftan bilginin ‘meşrûiyyeti’ gibi bir problemin mevcudiyetine işaret etmektedirler.

Kindî açık bir bir surette ilâhî bilgi olarak vahyin, insânî bilgi olarak felsefeye üstünlüğünü savunmuştu. Ayrıca bu üstünlük ‘mantıkî i‘câz’ denilebilecek tarzda kendini akla kabul ettirmekteydi. Ancak vahyin bu i‘câzî fakat mantıkî içeriği felsefî ilimlere kendiliğinden meşruiyyet kazandırmakla kalmıyor, felsefî incelemeyi dînen bir gereklilik haline getiriyordu.28 Onun ekolünden olan Âmirî ilimleri millî-hikemî (şer’î-felsefî) şeklinde ikiye ayırdıktan sonra hem bu ikisinin asla çatışmadığını

hem de felsefenin teorik önermeleri için dinî bilginin temel olduğunu savunmuştu.29

Fârâbî’nin ilimler sisteminde ise aklî-naklî ilimler ayırımı yoktur; yalnızca ilimler vardır. Ancak Âmirî’nin ‘millî’ kategorisinde andığı kelâm ve fıkıh, gerçekten de ‘mille’ (din) kavramıyla ilişkisi içinde ilimler sisteminde belirgin bir yere sahiptir. Bu yer öylesine tereddütsüzce belirlenmiş ve öteki ilimlerle ilişkilendirilmiştir ki, fıkıh ve kelâm için ayrıca bir ‘millî ilimler’ kategorisi varsaymak zaid olmuştur. Tıpkı felsefenin nazarî ve amelî veçheleri gibi bir ‘mille’ de ârâ (öğretiler) ve ef ‘âl (davranış şekilleri) vechelerine sahiptir. Fıkıh ilmi gerek ‘ârâ’ gerekse ‘ef’âl’ planında ‘şeriat koyucu’nun tasrih etmediği hususlarda ve şeriattan güdülen maksada uygun olarak, açıkça belirlenmiş kaide ve tariflerden hareketle yeni hükümler çıkarma sanatıdır.30 Şu kadar var ki, fıkıh ‘ef‘âl’ planındaki takdirlerinde ‘medenî ilm’in bir cüz’ü, amelî felsefenin altındaki bir şube mesâbesindedir. ‘Ârâ’ planındaki takdirlerinde ise nazarî felsefenin bir cüz’ü, onun altındaki bir şube sayılmalıdır. Yani fıkha küllî prensiplerini felsefe verir; bu prensipler öğretilere ilişkin olduğunda nazarî felsefeye, fiillere ilişkin olduğunda amelî felsefeye ircâ olunabilir türdendir. Böylece varoluş gerekçesini ‘mille’ye borçlu olan bu ilim, usûl ve furûu bakımından felsefeye dayandırılmış olmaktadır.31 Kelâm ilminin de fıkıh gibi hem öğreti (ârâ), hem de davranış (ef ‘âl) boyutu vardır. Ancak kelâm ilmi yeni durumlar karşısında yeni hükümler istinbât eden fıkıhtan farklı olarak ‘din koyucu’nun sarih şekilde tanımladığı öğreti ve davranış biçimlerini savunma ve ona karşı çıkanları tezyif etme sanatından ibarettir. Fakihin işi hüküm çıkarma (istinbât), kelâmcının işi nusret (savunma, destekleme)tir. Fakihin yeni hükümler çıkarmak için dayandığı ilkeler, kelâmcı için

savunulacak şeylerdir. Bazı mesud durumlarda kelâmcı ile fakihin aynı insanda birleştiği de görülebilir.32 Zira erdemli dinin (el-milletu'l-fâdıla) böyle olmayan ideolojiler karşısında savunulması bir gerekliliktir. Çünkü din, tüm hakikatını yalnızca filozoflar için, yahut yalnızca dinin hitabını felsefî yöntemle kavramaya yatkın kimseler için ele verir. Her entelektüel seviyeden insan dinin öğreti ve davranış biçimlerini benimseyebilirse de çoğunluk itibariyle insanlar felsefî söylem ve yönteme uzaktırlar. Ama 'meşhûrât' ve 'mukniât' denilen cedelî ve hatâbî önermeleri kavrayabilecek durumdadırlar. Dolayısıyla kelâm ilmine halkın sahih dinî itikadlara bağlanması ve bu itikadların çeşitli yöntemlerle yapılan saldırılar karşısında savunulmasında çok büyük ihtiyaç vardır.33 Demek ki Fârâbî'ye göre bu iki "millî" ilim aynı zamanda "Erdemli Kent Halkının Görüşleri" ve fiillerini, bu halkın çoğunluğu bakımından sağlam ve sağlıklı tutan sosyal-siyasal (medenî) ilimlerdir. Böyle bir yaklaşımın naklî-aklî şeklindeki bir ayırımı zâid kılması tabiîdir.

İKİNCİ BÖLÜM: İlim Olarak Felsefe

1. Felsefî İlimler Sistemi

Felsefî ilimler ve 'mille' arasındaki ilişki İbn Sînâ tarafından şaşırtıcı bir metodolojik yaklaşımla ortaya konmaktadır. Filozofa göre amelî hikmetin üç kısmına ilişkin ilkeler ilâhî şeriatlardan alınmıştır. Nazarî felsefenin üç

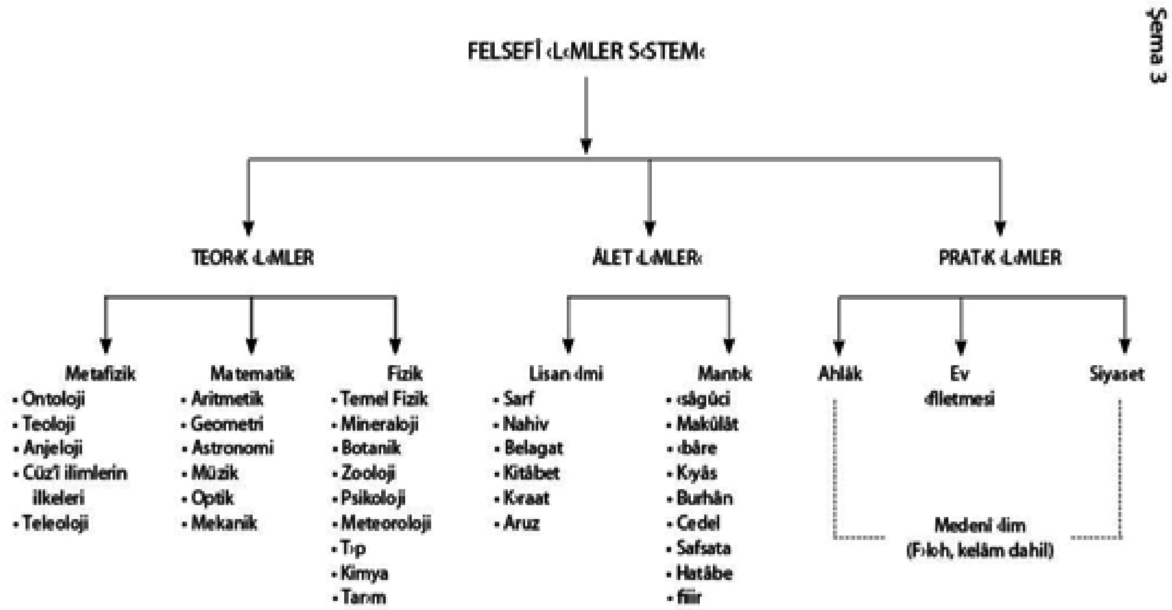
kısmına (fizik, matematik, metafizik) dair ilkeleri (mebâdi) de, ilâhî dinin öğreticilerinden (erbâbu'l-milleti'l-ilâhiyye) "tenbîh" yöntemiyle alınmış olup, bu ilimlerin lâyıkıyla tahsili "huet" yöntemi ve aklî güç ile gerçekleştirilir.34 Böylece naklî olan ile aklî olan arasındaki mevzû müşterekliği ile metod farklılığı bu ikisini su geçirmez duvarlarla ayırmayı imkânsız kılmaktadır. Bu ifadelerle açıkça verilen mesaj şudur: Din felsefeye yol gösterir, felsefe dini açıklar. Böylece temel-dinî önermelerle teorik önermeler rasındaki ilişki ve ayırım aynı anda tanımlanmış olmaktadır. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı esasen aşağıda incelenecek olan 'felsefî tevil' bahsinin hareket noktasını teşkil edecektir (aş. bk.). Gazzâlî amelî felsefenin aslı itibariyle "şer'î ilimler"e dayandığı ve "siyasî ilimlerin", "şer'î ilimler"le tekemmül edeceği yolundaki bir fikri herhalde filozoflara nisbet ederek aktarmakta35, ancak felsefenin nazarî veçhesi için böyle bir vurguda bulunmamaktadır. Doğrusu amelî felsefenin alanını din ile irtibatlandırma eğiliminin nazarî felsefenin ilkelerini ilâhî din ile irtibatlandırma eğiliminden daha *güç*lü olduğu ortadadır. Ancak İbn Sînâ tüm bir felsefî ilimler sistemini ilke bazında ve sarîh olarak ilâhî dine dayandırmaktadır. İşte onun 'maşrıkî hikmet'ini bir 'İslâm felsefesi' projesi şeklinde yorumlamamızı ve felsefî hakikatın nebevî karakterini vurgulayan filozofu *philosophia perennis* telakkisine nisbet etmemizi mümkün kılan entelektüel tavır budur. Bu tavırda naklî ilmin aklî ilimleri işaret ettiği, onların ilkelerini "tenbîh" yoluyla koyduğu, aklî ilimlerin de bu istikamette yapılan araştırmalarla mücmel olanı tafsil ettiği ve nihayet aklî ilimlerin nakli açıkladığı telakkisi hakimdir. Böyle bir telakkîde aklî ve naklî olan ne bilginin kaynağı, ne imkânı ve ne de değeri bakımından birbirini nakz ve

reddedemezdi; bu iki bilgi birbiriyle teâruz edemez, birbirini gayr-i meşru îlân edemezdi.

Fakat biliyoruz ki İslâm'ın klasik çağında zaman zaman naklî ilimler karşısında aklî ilimlerin meşruiyyeti tartışma konusu yapılmıştır. Bunun başından beri mevcut olduğu Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine* yazdığı risalenin giriş bölümünden de anlaşılmaktadır. Ve tabiî hiç gündemden düşmediğini anlamak için İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl*'ini şöyle bir okumak kâfîdir. Genelde "nazar"ın (yani felsefî araştırmanın kendisinin) özelde de (matematik ilimler dahil) felsefî ilimlerin meşruiyyetine inanmayanlara, kadı cübbesi içindeki filozofun aksini ispat etmek için nasıl çırpındığı hemen görülecektir; Üstelik muhatabını fıkhî bir söylem içinde kalmaya özen göstererek iknâ etmeye çalışmakta ve sonunda filozof şu 'fetvâ'yı vermektedir: 'Felsefî araştırmalar yapmak vâciptir'.36 Bu 'fetvâ'nın Magrib'te pek tesirli olmadığı anlaşılıyor. Nitekim İbn Haldun, *Mukaddime*'sinin aklî ilimlerin tasnif ve tanıtımına ayırdığı bölümünde, "aklî ilimleri terk etmenin dinlerin ve şeriatların gereği" olduğunu iddia etmiştir.37

Felsefenin bir ilimler sistemi olarak nasıl kavrandığını ve ilimler tasnifinin hangi esas ve kriterlere göre yapıldığını gördükten sonra şimdi bu sistemin unsurlarını tespit edebiliriz. Bunu tespit için bir ilimler tasnifi yapmış her filozofun şemasını tek tek çizmek yerine her birinde dikkat çeken disiplin, tertip ve ıstılahların mümkün olduğunca yer aldığı süzülmüş ve kapsamlı bir şema (bk. Şema 3) üzerinde genel açıklamalara gitmek uygun olacaktır. Böylece okuyucu, 'felsefî ilimler'i toplu halde görmek ve 'ilim olarak felsefe' tasavvuru konusunda açık-seçik bir hükme ulaşmak imkânını elde edecektir. Ulaşılan bu hüküm şunu mutazammın olacaktır: Felsefe, yalnızca

mutlak felsefe yahut küllî ilim anlamında müstakil bir ilimdir ve metafiziğe tekabül eder. Bunun dışında felsefe bir ilimler sisteminin adıdır. Teorik/pratik, küllî/cüz'î bütün ilimler bu sistemin hiyerarşisi içinde belli bir mevki ve öneme, belli saha ve sınırlara sahiptir. Bu sistem biz modernlerin "bilimsel" dediği disiplinleri Ortaçağ şartlarında fiilen (veya kuvve halinde) birer unsur olarak içermekte, onları birbirleriyle hiyerarşik bir düzen içinde irtibatlandırmakta, bunun da ötesinde hepsinin ilkelerini metafiziğin küllî kavramları çerçevesinde tevhid etmektedir.



"Şema 3"te görüldüğü üzere, felsefî ilimler (el-ulûmu'l-felsefiyye; yahut el-ulûmu'l-akliyye veya el-ulûmu'l-hikemiyye) önce teorik ilimler (el-ulûmu'n-nazariyye, veya el-felsefetu'n-nazariyye yahut el-hikmetü'n-nazariyye) ve pratik ilimler (el-ulûmu'l-ameliyye veya el-felsefetu'l-ameliyye yahut da ilmu'l-medenî/el-felsefetü'l-medeniyye) şeklinde iki ana

gruba ayrılmaktadır.[38] Âlet ilimleri, daha ziyâde mantığın bir "ilmu'l-âleh" şeklinde tanımlanmasıyla ihdâs edilen bir kategoridir ve lisan iliminin (ilmu'l-lisân) de dahil edilmesiyle kapsamı genişletilmiştir. Özellikle Fârâbî'nin mantık ve gramer arasında kurduğu ilişkiler lisan ilmini de sisteme dahil etmemize kâfî gelmiştir.[39] Mantığın bir nazarî ilim mi yoksa âlet ilmi mi olduğu konusunda yapılan münâkaşalar sebebiyle onun sistem içindeki yeri nisbeten belirsiz kalmışsa da, Gazzâlî ve İbn Rüşd örneğinde gördüğümüz gibi "mantıkıyyât" çoğu zaman bir ilimler grubu olarak değerlendirilmiştir.[40] Nazarî ilimlerin bu adı almasının nedeni, bu ilimlerin mevzûlarının salt nazar (theoria) ile yahut "bilmek" ile alâkalı oluşudur. Buna mukabil amelî ilimler, nazarî bir veçheye sahip olmakla birlikte mevzû ve gayesi son tahlilde amel (praxis) olan ilimlerdir.[41]

İlk Felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ), İlâhî(yâta ilişkin) ilim (el-İlmu'l-İlâhî), Fizik Ötesi İlmi (İlmu mâba'dettabîa), Yüce İlim/Aşkın Olanın Bilgisi (el-ilmu'l-a'lâ) ve nihayet ilâhiyât (el-İlâhiyyât) terimleriyle ifade edilen metafizik ise her zaman açıkça ifade edilmemiş alt disiplinlere sahiptir. Fârâbî metafiziği üç kısma ayırmıştı. İlki "varolmaları bakımından varlıklar"dır (mevcûdât). Bu kısım metafiziğin ontoloji disiplinini oluşturur. İkinci kısım ise mantık, matematik ve fizik gibi cüz'î ilimlere ilke ve genel kavramlarını veren "mebâdiu'l-berâhin" yani kanıtların ilkeleri disiplinidir. Üçüncü ve son kısım ise gayr-i cismânî cevherlerin ispatı ve hiyerarşisini konu edinir. Tanrı ve semavî akılların ontolojik hiyerarşideki mertebeleri yüzünden bu kısım, teoloji, kozmoloji ve hattâ semavî akılların "melekî" tabiatı yüzünden anjelolojiyi (melekiyyât) de kapsar. Feyz yahut sudûr teorisi sebebiyle de metafizik Tanrı âlem münâsebetlerini açıklayan bir disiplin haline gelir.[42] İbn Sînâ da benzeri bir yaklaşım sergiler; ancak

metafiziğin "cüz"lerini dörde ayırır: a) Bir sebeple meydana gelmiş tüm "mevcûdât"ın, varoluşlarına yol açan semâvî sebepleri (el-esbâbu'l-kusvâ) inceleyen kısım; b) Bütün sebepli varlıkların feyezân ettiği İlk Sebep'ten bahseden kısım; söz konusu varlıkların İlk Sebeb'e taalluku yalnızca değişken (müteharrik) ve niceliksel (mütekemmim) olması açısından değil, özellikle sebepli ve varlık verilmiş olması açısındandır. (Burada filozofun hareket delilinden çok ontolojik delile kıymet verdiği bir kez daha anlaşılıyor); c) Mevcûdâtın "avârız"ından yani cevherlere yüklenen niteliklerden bahseden kısım; d) Cüz'î ilimlerin ilkelerinden bahseden kısım. Bütün ilimler ilkelerini ilimler sistemindeki daha üstte olandan alır. Meselâ tıp fizikten, yerölçümü (el-misâhî) geometriden (el-hendese) alır. Bütün bu cüz'î ilimler ilkelerini ve küllî bir ilim olan "İlk Felsefe" (el-felsefetü'l-ûlâ)den alırlar.[43] Bunların yanında filozofun gâiyyet öğretisini metafiziğin en şerefli bölümü saydığını eğer müstakil bir ilim olsaydı, 'ilmu'l-gâye' adı verilebilecek olan bu teleolojik disiplini 'hikmet' adını almaya fazlasıyla lâyık gördüğünü biliyoruz. Allah'ın varlık verişindeki "el-gâyetü'l-ilâhiyye"yi O'nun "Cûd"una (Vermeyi Sevmesine, Cömertliğine, Cimri Olmayışına) bağlıyan bu teleoloji, mevcudattaki gâiyyet ve düzeni O'nun ilmine bağlıyor ve böylece teleoloji ile teodise filozofun metafiziğinde alâkalandırılmış oluyordu.[44] İbn Sînâ'nın *Mantıku'l-Maşrıkıyyîn*'de nazarî ilimleri sayarken teoloji (ilm ilâhî) ile ontolojiyi (ilm küllî) müstakil ilimler olarak zikretmekte böylece nazarî ilimlerin kısımlarını aslında fazla alışılmış bir taksim olmadığını da belirterek dörde çıkarmaktadır.[45]

Ta'lîmî ilim (el-İlmu't-ta'lîmî, ilmu't-te'âlîm) riyazî ilim (el-ilmu'r-riyâzî) yahut daha yaygın kullanımıyla Riyâziyyât (er-Riyâziyyât) terimleriyle anılan matematik ilimler, İslâm aklî ilimler sisteminde Latinlerin

Quadrivium’unu (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) aşmakta optik (ilmu’l-manâzır) ve mekanik mühendisliğini (ilmu’l-hiyel; terazî ve kaldıraçlar bilgisi [ilmu’l-eskâl] dahil) de kapsamaktadır. Fârâbî’nin bu şekilde belirlediği şemaya, İbn Sînâ “ilm-i üker-i müteharrike” (hareketli küreler ilmi) adlı bir disiplini de dahil etmektedir.46 Fârâbî’nin *Nüket fîmâ yasıhhu ve mâ lâ yasıhhu min ilmi’n-nucûm* (Yıldızlar İlminin Doğru Olanı ve Olmayanı Üzerine İnce Noktalar) adlı eserinde gittiği astronomi-astroloji ayırımına *İhsâu’l-ulûm*’da da raslanıyor. Filozof matematiksel astronomiyi (ilmu’n-nücûm’i t-ta‘lîmî) astroloji’den (ilmu ahkâmi’n-nücûm) özenle ayırmaktadır.47 Günümüzde fizik bilimlerden sayılan optik, Fârâbî’nin şemasında geometrinin bir alt dalı olarak geçmektedir. Aslında bu şemada yalnızca teorik aritmetik (ilmu’l-adedi’n-nazarî) ile teorik geometri (hendese ameliyye) saf anlamda matematik ilimlerdir. Çünkü sadece onlar irreel varlıklarla meşguldür. Ötekiler ise nicelikleri cismanî nesnelerle bir şekilde alâkalı olarak incelerler. Bu yüzden de temellerini bu iki saf matematik ilimde bulurlar. Metafizik ile fizik arasında bir aracı ilim olan matematik, insan zihnini soyutlama yapabilme yönünde eğittiği ve ispat fikrini zihne yerleştirdiği için felsefî eğitimin ilk aşamasında öğrenilmesi gereken ilimlerden sayılmıştır.48

Tabiî ilim (el-ilmu’t-tabî‘î) veya Tabiiyyât (et-Tabî‘iyyât) olarak anılan fizik ilimler “tabiî cisimleri ve onlara ilişmiş arazları inceler, bu cisim ve arazların hangi sebeplerden, hangi sebeplerle ve hangi sebepler için meydana geldiğini tanımlar”.49 Şu halde cismânî olan her varlık, hâdise, nitelik ve bunları oluşturan dört —Aristocu— sebep, fiziğin inceleme alanına girmektedir. Fârâbî fizik ilimleri, mantık disiplinlerinde olduğu gibi her birini Aristo’nun bir kitabına tekabül ettirerek sekiz kısma ayırmaktadır: a)

es-Simâu't-tabîî'de incelenen "basit olsun mürekkeb olsun bütün tabiî cisimleri, müşterek ilkeleri ve bu ilkelere bağlı arazları açısından topluca ele alan branş; b) *es-Semâ ve'l-âlem*'de konu edinilen basit cisimlerle (ustukussât; unsurlar) ilgili branş; c) *el-Kevn ve'l-fesâd* adlı eserdeki oluş ve bozuluşla ilgili branş; d) *el-Âsâru'l-ulviyye* adlı eserin ilk üç bölümünde bahis mevzûu edinilen dört unsur arasındaki tepkimelerle ilgili branş; e) *el-Âsâru'l-ulviyye* adlı eserin dördüncü bölümünde incelenen mürekkeb cisimler bahsiyle ilgili branş; f) *Kitâbu'l-Me'âdin*'in mevzûu olan mineraloji; g) *Kitâbu'n-Nebât*'ın mevzûu olan botanik; h) *Kitâbu'l-Hayevân* ve *Kitâbu'n-Nefs* kitaplarının mevzûu olan zooloji ve psikoloji.50

Osman Bakar, Fârâbî'nin elkimyâ, tıp ve tarımı zikretmediğine, oysa bunların sırasıyla mineraloji, zooloji ve botanik ile alâkalı olmalarına rağmen ihmal edildiklerine dikkat çekiyor. Fârâbî'nin, mevzûu canlılar âleminin müdebbir ilkesi, 'nefs' olan psikolojiyi de fizik içinde mutalâa ederek, Peripatetik geleneği izlemiş olması bir başka dikkat çekici husustur.51 Bedene bitişmekle birlikte manevî bir cevher olan nefsin (psykhe), insan organizmasını bir meleke psikolojisinin sınırları içinde nasıl 'tedbîr' edip fonksiyonlarını icra ettiğini konu edinen ilmu'n-nefs, tabiiyyat çerçevesinde bir duyumlar ve idrak psikolojisidir. Ancak metafizik ve ahlâk ilmiyle irtibatlandırıldığı zaman bir felsefî sisteme kazandırdığı verimlilik, onu tabiiyyâtın merkezine koymaya yetmektedir.

Buna mukabil Hârizmî tıp ve elkimyayı 'el-ilmu't-tabîî' kategorisinde anmakta ve eserinde bu iki ilmin terminolojilerine müstakil bölümler ayırmaktadır.52 Fârâbî'nin Aristo'nun Arapça'ya çevrilmiş eserlerine yaptığı göndermeler, İbn Sînâ için gerçek bir işaret olmuşa benziyor. Zira bilindiği gibi onun *eş-Şifâ*'sının "tabî'iyyât" bölümü aynı branşlardan

oluşmaktadır. Filozof “el-ilmu’t-tabî‘î”nin, metafiziğe göre “cüz’î” bir ilim olduğunu hatırlattıktan sonra mevzuunun “değişken bir olgu olması yönüyle duyulur cisim ve ona bu sebeple ilişen arazlar” olduğunu belirtmektedir. Tabiî varlık, hadise ve tesirler vardır. Bunlardan bazısı cevher, bazısı ise eser (effect), hareket yahut şekil (hey’et)dir. Bütün tabiî olgular eğer belli ilke, sebep ve illetlere dayanıyorsa tabiî ilim bunlara dair bilgi olmaksızın imkânsız demektir. Çünkü sebepli varlıklar hakkında bilgi ancak sebeplerin bilgisiyle mümkün olabilir. Tabiî ilimler, her cüz’î branşının dayandığı ilkeleri (sebepleri) açıklayabilir, ancak bütün tabiî varoluşun dayandığı genel ilkeleri ispat edemez; eğer bunların ispâtı gerekiyorsa bu başka bir ilimde (metafizikte) yapılabilir. Ancak tabiat âlimi böyle genel ilkelerin varlığını kabul ve mahiyetini tasavvur edebilir.53 İbn Sînâ’ya nisbet edilen *Aklî İlimlerin Kısımları* risalesinde “el-hikmetü’t-tabî‘iyye”nin “asıl” branşları Fârâbî’ninkiyle tamamen paralel şekilde aktarıldıktan sonra, bunlara Fârâbî’nin zikretmediği “fer‘î” kısımlar da eklenmektedir. Bunlar tıp, astroloji (ahkâmu’n-nucûm), firâset ilmi, tabir ilmi, talismât ilmi, nîrenciyât, elkimyâ’dır.54

Amelî ilimlere gelince, bunlar ahlâk (ilmu’l-ahlâk, ilmu tedbîri’n-nefs), ev işletmesi (ilmu tedbîri’l-menzil), siyaset (ilmu’s-siyâse; ilmu tedbîri’l-müdün) şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Fârâbî bu ilimleri (ev işletmesine pek itibar etmeden) ‘el-ilmu’l-medenî’ yahut el-felsefetü’l-medeniyye’ şeklinde isimlendirmekte ve kelâm ile fıkhı bu gruba dahil etmektedir. İbn Sînâ Farsça eserinde bu ilimleri sırasıyla ‘tedbîr-i hod’, ‘tedbîr-i hâne’ ve ‘tedbîr-i âmm’ terimleriyle anıyor.55 Ahlâk ilminin, ‘ilmu’n-nefs’ ile hulk kavramının “nefste kökleşmiş hey’et” şeklindeki tanımı nedeniyle kurduğu irtibat, psikolojiyi ahlâkın temeli kılmış, erdem (fazîlet) öğretisi ise onu bir

pedagojik ilim haline getirmiştir.56 Fârâbî'nin başlattığı siyaset felsefesi ise bir 'İslâmî Politeia'nın kavramsal modeline dayanan ve farklı akımlara mensup düşünürlerin de katkıda bulunduğu bir disiplin olmuştur.

İlk İslâm filozofu Kindî'nin, felsefî ilimlerde yöntem meselesini ele alırken burhân kavramına dayandığı görülmektedir. Filozof *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde bir şeyi bilmenin onun sebebini bilmek olduğu şeklindeki Aristocu kuralı hatırlatarak sebepler bilgisini, sabit gerçekliğin bilgisiyle özdeşleştirmektedir. Çünkü ne bir şey kendisinin sebebi olabilir ne de değişen şey değişmenin sebebi olabilir. Değişmeyenin bilgisine "burhân" denilen felsefî kanıt ile ulaşılır. Ancak en temel doğrular için bile öngörülen bir kanıt değildir burhân; zira kanıtlamalar zincirinin bir yerde durması, yani o temel doğruya dayanması gerekmektedir. Kendisi burhân olanın burhânı olmaz. Geriye giden sonsuzca kanıtların kanıt sayılamayacağı ve dolayısıyla bilginin gerçekleşemeyeceği ortadadır. Bütün kanıtlamaların kendisine dayandığı aksiyom fikri filozofun yaklaşımında böylece vurgulanmış olmaktadır. İlk Felsefe olduğu, öteki ilimlere ilkelerini verdiği için burhânî yönteme dayanan metafizik yanında matematik de aynı yönteme dayanır. Esasen burhânî olan, "ilmî" de olduğu için, bizi zannî bilgilere götürecek olan iknâ yöntemini matematikte kullanacak olursak, kesinliğe dayanması gereken bir sahada zanla yetinmek zorunda kalırız. Diğer ilimler için de mevzularına uygun yöntemlere başvurulması gerektiği unutulmamalıdır.1 Kindî'nin aksiyom (el-mukaddemâtü'l-üvelu'l-ma'kûle bilâ tavassut) ve kanıt fikrini bir metafizik meseleye tatbik ediş tarzının en iyi örneklerinden birini onun hudûs delili teşkil etmektedir. Filozofun, Öklidyen aksiyomlara nasıl dayandığı, cisim, hareket ve zamanın ezelî olmadığı "olmayana ergi"

(kıyâsu'l-hulf) yöntemiyle nasıl kanıtlamaya çalıştığı bu delilde rahatça gözlenmektedir.2

Fakat hiç kuşku yok burhân teorisini bütün metodolojik (ve epistemolojik) muhtevasıyla ortaya koymayı başaran müslüman filozof, "İkinci Muallim" Fârâbî'dir. İslâm dünyasında ve Arapçayla mantığı yeniden telif eden bu Fârâb'lı Türk, daha önce de işaret edildiği üzere (bk. Şema 3) mantık disiplinlerinden birini teşkil eden ve Aristo'nun *Organon*'unun "Apodeiktika" yahut "Analytica Posteriora" kitabına tekabül eden "el-Burhân" üzerine de müstakil bir eser kaleme almıştır.3 Onun başlattığı felsefe geleneğini geliştirerek sürdüren İbn Sînâ da çeşitli üslup ve hacimlerde kaleme aldığı felsefî eserlerinde mantığın bir bölümü olarak 'el-Burhân' konusunu işlemiştir.4 İbn Rüşd'ün, *Organon*'un bölümlerine yazdığı *Telhîs*'ler arasında *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân* da bulunmaktadır.5 İslâm felsefesi geleneğinin bu üç büyük temsilcisi dışında kendisini filozof saysın saymasın, birçok düşünürün (başta Gazzâlî olmak üzere) bu konuda metinler ortaya koyduğu bilinmektedir.6

Hemen belirtmeliyiz ki burhân, bir kıyas türü olarak hem bilgide kesinlik meselesiyle hem de ilimler sisteminin kanıtsal temelleri meselesiyle doğrudan doğruya ilgilidir. Bilgide kesinlik (yakîn) meselesi, aynı zamanda bilginin değeri meselesi de demek olduğundan, burhân teorisinin epistemolojik veçhesi hemen farkedilmiş olur. Bu öngörülmüş kesinliğe belli kanıtlama yöntemleriyle ulaşılacağından ve her ilmin kanıtsal temelleri bakımından belli bir yönteme dayanması gerektiğinden burhân teorisi aynı zamanda bir metodolojik öğreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak onu mantığın "lojik" bir meselesi kılan, yukarıda değinildiği gibi kıyas teorisinin mütemmim cüzü olması yahut kesin bilgiye götüren bir kıyas türü

sayılmasıdır. Kıyasın dayandığı önermelerin "bilginin kaynağı ve değeri" bakımından ayırımı da burhân teorisi içinde merkezî bir önem taşıdığından yahut hangi önermelerin kesinlik ifade ettiği ve dolayısıyla burhânî kıyâsın "madde"sini teşkil ettiği hususu "el-Burhân"ın konusunu oluşturduğundan mesele bir başka açıdan yine epistemolojik bir karaktere bürünmektedir. Demek ki burhân metodolojik bakımdan "ilmîliğin", epistemolojik bakımdan "kesinliğin" kriteridir. Denilebilir ki bütün bir mantık, böyle bir metodolojik-epistemolojik kriterin temellendirilmesi ve kıymetlendirilmesi için tertip edilmiştir. Mantığın lafızlar, kavramlar tanımlar, önermeler, kıyas şekilleri ve nevileriyle ilgili bütün öteki disiplinleri âdeta burhânın ne olduğu ve ne olmadığını açık seçik ortaya koymak için incelenmektedir; her ne kadar her disiplinin kendi başına müstakil bir değeri varsa da, burhân teorisine nisbetleri içinde durum böyledir. Zira burhân felsefî bilginin kriteridir. Şu halde burhân teorisi felsefenin bir 'ilim olarak' kavranışında merkezî bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira 'ilim olarak felsefe' tasavvuru yukarıda incelenen felsefî ilimler sistemi kadar "ilmî bilginin kriteri" meselesine de atfta bulunur ve üstelik burhân denilen bu kriter, bir "mi'yâr" olmanın ötesinde felsefî ilimler sistemindeki hiyerarşiyi belirleyen metodolojik bir ilkedir de. Şimdi burhân teorisini daha ziyade iki büyük mantıkçı Fârâbî ve İbn Sînâ'ya dayanarak ve fakat anahatlarıyla incelemeye girişebiliriz.

Konuya bilginin ya tasavvur yahut tasdik olduğunu ortaya koyarak başlayan filozoflar, tasavvuru kavram yahut bu kavrama ulaştığımız analitik önerme, tasdiki ise birden fazla tasavvurun terkibiyle oluşan sentetik önerme anlamında kullanmaktadırlar. Bu yüzden İbn Sînâ tasavvurlarımızın mâhiyetlerle ilgili bulunduğunu ve onların tanımlarla (hadd) kazanıldığını;

öte yandan tasdike kıyas ile ulaşıldığını belirtmektedir.[7] Her ilmin asıl mevzûunu teşkil eden temel kavramlarına dayandığı bilinir. Zaten her ilim, temel kavramlarının mâhiyet yani tanımını vermek durumundadır. İşte İbn Sînâ'ya göre tanıma (hadd) bu anlamda (burhânî) kıyas ile ulaşılamaz. Çünkü o zaman sonu gelmeyen bir 'orta terim' tanımlamaları dizisi sözkonusu olacaktı. Yani tanıma analitik değil de sentetik önermelerle ulaşmaya çalışmak daima yeniden tanımlanması gereken ve hiç tüketilemeyen kavramlarla bizi karşı karşıya getirecekti. Kısaca bizi gerçek tanıma ulaştıran yol, tür ifade eden her kavram için cins ve fasıl dediğimiz küllî kavramların terkîb ve cem'i yani bir araya getirilmesidir. (Bu tanım tabiatıyla bize yeni bir bilgi vermeyecektir ancak) böyle bir tanımla biz bir şeyin mâhiyetini tasavvur etmiş olmaktayız. Bütün mesele küllî kavramlar arasındaki ilişkileri doğru tespit etmektedir. Meselâ mükemmel bir tanım, yani tüm ferdlerini kendinde toplayıp gayrını dışarda bırakan tam bir kavramsal sınırlama (hadd-ı tâmm) bir kavramın yakın cinsi ve yakın faslı ile yapılır.[8] Tabiî ki tasavvurlara had ile ulaşılır sözüyle 'tam' tasavvurlara 'tam' tanımlarla ulaşılır denmek isteniyor. 'Resm' (description) dediğimiz tanım çeşidiyle de tasavvurlara ulaşırız ama onlar kesinliği hasıl etmezler yahut yanlışa yol açarlar.[9] Tasdikler de aynı şekilde "tam" yahut "nâkıs" olurlar. Kesin tasdik, tam tasdiktir. (Yani yakîn ifade eden kıyas türü, tam tasdik olmaktadır ki, aşağıda görüleceği üzere bu kıyas türü burhânî kıyas adını almaktadır.) Tasdikle ulaşılan hükümde aranan, zihnî hüküm ile dış dünyadaki realitenin mutabakatıdır. Demek ki tasdik ya doğru, yahut yanlış olabilir. Ayrıca kesinlik derecesi bakımından "kesine yakın" tasdikler de olabileceği gibi bir "nefs sukûneti" sağlayıcı, inandırıcı tasdikler de olabilir. Bu ikincisi ise "kesine uzak" tasdik türlerindendir. Hemen tahmin

olunabileceği gibi bu tasdiklerin kesine yakın olanları “cedelî”, kesine uzak olanları “belâğî” (= hatâbî, retorik) tasdikler (yahut kıyaslardır). “Kesin” (yakîn), aksi düşünülemeyen aklî itikattır. Bu durumda tasdikle varılan hüküm ile realite arasında, aksi düşünülemeyen tam bir tetabuk vardır. Yanlış ise bu mutabakatın olmayışıdır.10

Ancak kesin bilgiyi zorunlu ve zorunsuz şeklinde de ikiye ayırmak gerekir. Zira her kesin hüküm tüm zamanlar ve mekânlar için aksi düşünülemeyen doğrular olmayabilir. Bu kesinlik belli bir vakitte geçerli olabilir. Böyle bir durumda ortada bir zorunsuzluk sözkonusu demektir. Zorunlu kesin bilginin ise değişmesi yahut yanlış olması imkânsızdır. Şu halde zorunlu kesinlik ontolojik gerçekliği süreklilik arzeden, ‘bütün parçalarından büyüktür’ gibi bilgiler için sözkonusu iken zorunsuz kesinlik ‘sen ayaktasın’, ‘Ahmet evdedir’ gibi gözlem verilerine nisbet edilebilir.

Bu yazılanlardan ‘kesin bilgi ancak tasdikle ilgilidir’ gibi bir sonuca varılmamalıdır. Zira kıyastan elde edilmeyen zorunlu kesin bilgilere de sahibiz. Bunlara tabîî/fıtrî/garizî bilgiler (Latinlerin idea innata’sı) deniyor, yahut ilk prensipler (el-mebâdiu’l-üvel) adı veriliyor. Bunlar zorunlu olarak kesindirler. Bu *a priori* bilgilerimize mukabil tecrübeyle, *a posteriori* olarak edindiğimiz zorunlu kesin bilgilerimiz de vardır. Tecrübe, küllî şekline sahip olduğumuz bir önermenin realiteyle mutabakatını tek tek hadiselerde gözlemlemekten ibarettir. Ancak tecrübeyi (ampirik bilgiyi) istikra (tümevarım) denilen kıyas ile karıştırmamak gerekmektedir. Çünkü birisi “tüm”e varmak ister, öteki ise “tüm”den hareket eder.11

İşte mâhiyetlere ilişkin tâm olması ve fâsid (bozuk) olmaması gereken tasavvurlarımız yani tanımlarımız yanısıra tasdiklerimizin de doğru ve sahih olması kesinliğe ulaşmanın şartıdır. Tasdiklerimizin böyle olması ise esasen

kıyaslarımızın “maddesi”ni oluşturan önermelerin (tasavvur olsun tasdik olsun) realiteye tam tekabül etmesiyle sağlanır. Eğer önermelerimiz (mukaddime) doğru/kesin ise bunlara dayalı tasdiklerimiz de doğru/kesin netice verirler. Zannî yahut yanlış iseler öyle netice verirler.12 Demek ki bu önermelerin kesinlik derecesine göre kıyaslarımız da belli bir kesinlik/kesinsizlik, yahut doğruluk/yanlışlık değeri kazanırlar. Bu önermeler: a) Mahsûsât, b) Mücerrebât, c) Mütevâtirât, d) Makbûlât, e) Vehmiyyât, f) Zâ’iât, g) Maznûnât, h) Mütehayyilât, ı) Evveliyyât olmak üzere dokuz türde olabilirler. Mahsûsât, ‘kar beyazdır’ şeklindeki duyu-gözlem verilerine dayalı önermeler, Mücerrebât gözlem-deney verilerine dayanan ‘sakamonya ishal yapar’ şeklindeki önermelerdir. Tevâtür derecesinde bilindiği için tasdiki gereken bilgiler mütevâtirâtdır. Meselâ hiç kimse Mekke diye bir şehrin varlığını inkâr etmez. Makbûlât, ya vahye yahut güvenilir uzmanlığa dayandığından ötürü tasdiki gereken görüşlerdir (ârâ). Meselâ peygamberlerin söylediklerine itikadımız böyledir. Vehim gücünün bizi itikada sevkettiği görüşler (ârâ) ise vehmiyyât adını alır. Vehim kendindeki ‘mahsûsat’ın aksine hüküm veremeyeceği için doğru da yanlış da hükme varabilir. Meselâ “bir mekânda iki cisim tevehhüm edilemez” şeklindeki vehmî hüküm doğrudur. Ancak âlemdeki doluluğun sonsuzluğuna olan itikadımız akla aykırı bir vehimdir. Zaten vehmimizin yanlış (bâtıl) hükümleri akılla düzeltilir. Bazen o kadar güçlü vehmî hükümlere sahip olabiliriz ki aklımız bile bu konuda ‘yanlışlayıcı’ rolünü oynayamaz. Zâ’iât ise hem meşhûr hem de mahmûd (övülmüş) görüşlerdir (ârâ). Bunlar ‘adalet güzeldir’, ‘yalan kötüdür’ gibi yaygınlık kazanmış değer yargılarına tekabül eder. Maznûnâta gelince, aksini düşünmenin de mümkün olduğu ama zihnin tasdikine meylettiği görüşlerdir (ârâ) ki onlara ‘zann-ı gâlib’ de denmektedir.

Mütehayyilât denilen önermeler doğrulukları tasdik edildikleri için değil, benzetme (muhâkât) yoluyla bir şeyin başka bir şey olarak tahayyülü sebebiyle önermedirler. Bu önermeler nefste rağbet ve kaçınma eğilimi yahut ferahlama ve sıkılma duygusu doğurmak gibi fonksiyonlara sahiptir. Meselâ 'bu bal kusmuk gibi' önermesi insanda o baldan iğrenme duygusuna yol açabilir. Ve nihayet evveliyyât, bir delile dayanmaksızın zâtları gereği tasdik edilmeleri zorunlu *a priori* önermelerdir.13 Gazzâlî, İbn Sînâ'nın başka bir eserinde yaptığı gibi meşhûrâtın 'umumî'liğine mukabil onun hususî olanına 'müsellemât' demekte; zâhirde ilk bakışta meşhur sanıldığı halde, düşünüldüğünde öyle olmadığı anlaşılan önermelere de "Meşhûrât fi'z-zâhir" adını vermektedir. Ayrıca ne meşhûrâta ne de evveliyyât ve tecribiyyâta nisbeti olmayan 'müşebbihât' kategorisini de saymaktadır. Ve nihayet 'evveliyâta' benzeyen ama kendisine kıyasla ulaşılan önermeler de buna ilave edilmelidir.14

Gazzâlî'nin tesbitine göre evveliyyât, mahsûsât, tecribiyyât ve mütevâtirât ile evveliyyât benzeri olmakla birlikte kıyasa dayanan önerme türlerinden yapılan kıyaslar "burhânî" adını alır. Meşhûrât ve müsellemât "cedelî" kıyasın önermeleridir. Meşhûrât fi'z-zâhir, maznûnât ve makbûlât ise "hatâbî" ve "fıkhî" kıyasın önermelerini teşkil eder. Vehmiyyât ve müşebbihât "mugalitî" kıyasın, muhayyelât ise şi'rî kıyasın 'madde'sini oluşturur.15 İbn Sînâ ise burhânı "kesin netice vermesi için 'yakîniyyât'tan müellef bir kıyas" olarak tanımladıktan sonra 'yakîniyyât'ın, evveliyyât, tecribiyyât veya mahsûsât olduğunu belirtmekte ve zâ'iât, makbûlât, maznûnâtı burhânî kıyasın önermeleri haricinde saymaktadır.16

Demek ki burhân ile kıyas kavramının yanyana gelişi, kıyasın 'burhânî' önermelere dayanması durumunda sözkonusudur. Gazzâlî'nin tasnifiyle

yakînî, sâdık, şüphesiz ve şeksiz önermelerden oluşan kıyas burhânî; önermeleri yakîne yakın, hata olma ihtimali taşısa da doğruluk ihtimali yüksek önermelerden oluşan kıyas cedelî; hata olma ihtimali daha yüksek, galib bir zannın ifadesi olan önermelerden oluşan kıyas hatâbî, ne yakîn ne de zan ifade eden ama yakîn gibi görünen ve fakat hatayla karıştırılmış önermelerden oluşan kıyas mugâlitî/sufistâî kıyas, yanlış olmakla beraber tahayyül ile nefse meyl veren önermelerden oluşan kıyas ise şi‘rî kıyas adını almaktadır.17

Gazzâlî'den önce İbn Sînâ, burhânî olan dışındaki kıyasları, birbirinden şöyle ayırt etmişti: a) Cedelî kıyaslar (el-kıyâsâtu'l-cedeliyye): Çoğunluk yahut mütehassısı nezdinde meşhûr önermelere dayanırlar. Bu önermelerde evvelî (a priori) önermelere de raslanabilir; raslanmayabilir de... Yahut bunlar doğru da olabilirler yanlış da... Onlar cedel sanatında bu kriterlere göre değil, meşhûr oldukları için kullanılırlar. Ancak cedelî münakaşalarda meşhûr olmasa da müsellem olan (yani cedel ehlince hususî şartlarda meşhur olan) önermeler kullanılır. Meşhûr önermelerin evveliyâta yahut burhâna dayanmadığı durumlarda bu önermeler çoğunluğun alışkanlığa dayalı kabulleri için evveliyyât mesabesindedir; b) Mugalitî kıyaslar (el-kıyâsâtu'l-mugâlıtıyye): Önermeleri 'müşebbihe' olan yani doğruyla yanlışın karıştırıldığı, ayırt edilmediği önermelerden kurulu kıyaslardır. Doğruya benzeyen hattâ evveliyatı andıran yanlışlar, bu kıyasın maddesidir. Bazı durumlarda vehmiyyata dayanırlar ve aklî meselelerde duyu tecrübelerine dayanan hükümler veren vehmin yanıltıcılığına açık olurlar; c) Hatâbî kıyaslar (el-kıyâsâtü'l-hatâbiyye): Makbul, maznun veya ilk işitildiğinde meşhur sanılan önermelerden oluşur. Makbûlâta dayanan hatabî kıyasa şu örnek verilebilir: Bu nebîz kaynatılmıştır; kaynatılmış nebîzi içmek helâldir. Bu kıyasta büyük önerme makbul bir önermedir, meşhur değildir. Bu kabul Ebû Hanîfe'ye göredir. Maznûnâta dayanan hatâbî kıyasa örnek: Filan geceyarısı etrafta dolaşıyor; demek ki hırsızdır. İlk bakışta meşhur önermeye dayalı hatabî kıyasa örnek ise şöyle verilebilir: İşte zalim kardeşin; zâlim de olsa insan kardeşine yardım etmeli. Bu kıyas ilk işitildiğinde meşhurattan sayılabilen ama aslında öyle olmayan bir önermeye dayanmaktadır. Meşhur olan önerme şu olabilirdi: Kardeşin de olsa zâlime yardım etme. Hatâbî kıyaslardan politik hitabet sanatında çok

yararlanılır; d) Şi‘rî kıyaslar (el-kıyâsâtu’ş-şi‘riyye). Muhayyel önermelere dayanırlar. Bunlar tasdik olunmamakla birlikte insan psikolojisini etkileyen önermelerdir. İnsan bu önermenin realiteye uygun olmadığını bilse de ondan etkilenir. Şi‘rî kıyasların faydaları da hatâbî olanlarınki gibidir; ancak onlar küllî yahut ilmî kavramlara ilişkin olmayan kıyaslardır ve cüz’î konularda kullanılırlar.18

Fârâbî de hikmet, cedel ve safsatayı metafizik meseleleri çözüme kavuşturmada üç entelektüel tarz olarak birbirinden ayırırken yine önermeler tasnifine dayanıyordu. Ancak onlar yalnızca ilkeler yani dayandığı önermeler açısından değil, metodolojisi, ortaya koyduğu bilginin kalitesi, miktarı ve gayesi bakımından da ayrılmaktadırlar. Hikmetin (Hakikî Metafizik) ilkeleri, yakînî önermeler; metodu bir şeyi her yönden teemmül; sağladığı bilgi, insanın ulaşabileceği nihaî bilgi; gayesi varlıkların nihaî sebeplerini kavramadır. Cedel sanatının ilkeleri ise meşhûr görüşler; metodu, bir konuyu meşhur bir alternatifiyle karşı çıkılacak yönden teemmül; sağladığı bilgi yakîne yakın bir tasdik yahut tahayyülî (yani zıddı da hayal edilebilen) tasavvurla ulaşılmış âmmî-meşhur bilgi; gayesi ya bir şeyi ispat ve iptal etme yeteneği kazandırmak yahut da muhatabın aklî seviyesine göre fikirleri düzeltmektir. Safsata sanatının ilkeleri gerçek olması mümkün olmayan maznûn-meşhûr önermeler; metodu mugalatayla muhataba gelebe çalmaya çalışmak; sağladığı bilgi gerçekle ilgisiz şeyler; gayesi hikmet ve ilimlerde uzman olunduğuna, temyiz gücüne sahip bulunulduğuna, gerçeğin savunulduğuna, batıla karşı çıkıldığına muhatabı inandırmaktır. Mevzûları hususî olan matematik, tabiî ilim, medenî ilim gibi cüz’î ilimler de esas itibariyle “burhânî”dir (es-sanâicu’l-burhâniyyetü’l-cüz’iyye).19

İbn Sînâ burhânî kıyası limmî burhân ve innî burhân olarak ikiye ayırmakta ve ilkini mutlak burhân olarak isimlendirmektedir. Bilindiği gibi orta terim (el-haddu'l-evsat) bir kıyasla ulaşılmak istenen neticede küçük ve büyük terimlerin (et-tarafu'l-asgar; et-tarafu'l-ekber) yanyana gelişinin (ictimâ) sebebidir. İbn Sînâ, eğer diyor, burhânî bir kıyasta orta terim hem zihinde bu neticenin tasdikinin hem de bu hükme taalluk eden dış dünyadaki gerçekliğin sebebini aynı zamanda veriyorsa buna limmî burhân denir. Meselâ "kendisine yakıcı güç isabet eden herşey yanıcıdır; bu oduna yakıcı güç isabet etmektedir; o halde o da yanıcıdır" şeklindeki bir kıyasta 'yakıcı güç' gerek zihnen tasdik ettiğimiz neticenin sebebini gerekse 'yanıcı oluş'un vâkıadaki sebebini aynı anda açıklamaktadır. Buna mukabil bir burhânî kıyas niçin o neticeye ulaşıldığını yalnızca zihin plânında açıklamakla kalıyor; fakat o neticeyi doğuran haricî varlıktaki yani dış dünyadaki sebebi açıklamıyorsa bu kıyasa innî burhân denmektedir. Meselâ "bu odun yandığına göre ona yakıcı bir şey (hârr) temas etmiş" kıyasında yanıcılık (ihtirâk) bir orta terim olarak büyük terimin (yakıcı şeyin teması) küçük terimde (bu odun) bulunuşunun yol açtığı bir "ma'lûl'den ibarettir. Oysa limmî burhânda orta terim (yakma gücü), büyük terimin, üstelik hem zihindeki hem de dış dünyadaki illetidir, büyük terimin küçük terimde var oluşunun bir ma'lûlü yani sonucu değil. Yani biz odunun yanıcı olduğunu yine odunda bulunan yakıcı şeyin sonucu olarak tasdik ediyoruz ve yakıcı şeyin zihinde sabit oluşu, yakıcı şeyin varlık sebebini açıklamıyor ve onu, malulu olan odunun yanıcılığına bağlıyor.20

Gazzâlî limmî ve innî burhân ayırımını çok daha basit ifadelerle şöyle açıklamaktadır: Burhânî kıyas, neticenin *varlığının illetini* veren kıyas ve böyle bir neticenin *tasdikinin illetini* veren kıyas olmak üzere ikiye

ayrılmaktadır. İlkine limmî burhân ötekine innî burhan denmektedir. Diyelim ki bir yerde duman olduğunu iddia edene hangi sebepten (lime) bunu söylediği sorulduğunda orada ateş olduğunu, o yüzden duman olduğunu söyledi. Dumanın varlığının sebebi ateşin varlığıdır ve bu bir limmî burhândır. Bu burhân hem dumanın varlığı sonucunu tasdikin illetini hem de dumanın varlığının illetini vermektedir. Yani 'duman varsa ateş de olmalı' tasdikine zihinde yol açan da, realitede dumanın sebebini ateş olarak açıklayan da işte bu limmî burhandır. Eğer 'orada ateş var' diyen bir adama 'niçin' diye sorulduğunda 'çünkü orada duman var; duman olan yerde ateş de olur' derse, bu çıkarımı yalnızca ateşin varlığını tasdikin illetini verecektir; ama ateşin varlığının illetini vermeyecek, hangi sebepten orada ateş olduğunu açıklamayacaktır. İşte bu, innî burhândır. Oysa limmî burhânda dumanın varlığının sebebi de açıklanmaktaydı.[21]

Burhân kavramını 'metâlib' (problemler) kavramıyla irtibatlandırırsak mesele daha da vuzûha kavuşur. İbn Sînâ 'matlab' (problem)ları, *hel* matlabı (var mıdır?), *mâ* matlabı (nedir?), *lime* matlabı (niçin o/öyle?) ve *eyyü* matlabı (hangisi?) şeklinde dörde ayırmaktadır. *Hel* matlabı, "Boşluk var mıdır?" gibi mutlak "var mı?" problemi yanında "Cisim muhdes midir?" gibi mukayyed "mıdır?" problemini de içine alır. *Mâ* matlabı ise tasavvuru (mâhiyeti, hakikatı) verir. "Boşluk nedir?" sorusu böyledir. *Lime* matlabı "var mıdır?/mıdır?" sorusuna verilen cevabın sebebini/niçinini bildirir. Ya yalnızca zihnî tasdikin yahut da bizzat varlığın sebebini açıklar. "Allah vardır; çünkü..." ifadesi böyledir. *Eyyü* matlabı ise bir varlığın ötekilerden zâtî sıfatlar yahut hassalar ile ayırımının bilgisini vermektedir; "Hangi canlı? Düşünen canlı" örneğinde olduğu gibi.[22] Biz limmî burhândaki "bu odun niçin yanıyor?" sorusuna (yani *lime* matlabına) illiyet

bağını tam anlamıyla verecek ve zihne de tasdik ettirecek şekilde, "çünkü kendisine yakıcı güç ulaşan her şey yanar" diye cevap vermiş oluyoruz. Yani sebep açıktır. İnnî burhânda da bizzat varlığın olmasa bile zihnî tasdikin illeti verilmiş olmaktadır. Çünkü "yakıcı şey değmiş mi?" sorusunun cevabı "evet değmiş; çünkü odun yanıyor" şeklindedir. Burada yanmanın sebebini (lime) olmasa da yine "çünkü" ile başlayan bir zihnî tasdike yönelmekteyiz.

Demek ki bu matlab (problem)lar ile biz bir şeyin mâhiyeti (tanımı), varoluşu, varoluş sebebi ve de ayırımları hakkında bilgi edinmeye çalışıyoruz. Bunu yaparken hakikî haddlere ve burhânî kıyaslara ulaştığımız nisbette de kesin bilgiye ulaşıyoruz veya bilgilerimiz burhânî oluyor.

Her "burhânî ilm"in, diyor İbn Sîna, mevzûu, ilkeleri (mebâdi) ve meseleleri yahut çözmeye çalıştığı problemleri (mesâil-matlûbât) vardır.23 İşte bu ana fikirle burhân teorisi ve felsefî ilimler sistemi (yk. bk.) irtibatlandırılmış olmaktadır. Bu irtibata doğal olarak daha önce Fârâbî değinmişti. Filozof burhânî yöntemi kullanması gereken felsefî ilimlerin 'mevzûât', 'mesâil' ve 'mebâdi' denilen bu üç veçheye sahip olduklarını belirttikten sonra ilkinin bir ilmin konu, saha ve sınırlarını belirlediğini, ikincinin o ilmin problemlerine burhân getirme işi olduğunu, üçüncünün ise ya bir ilme has ya da onun başka yahut bütün ilimlerle birlikte dayandığı ilkeler olduğunu belirtmektedir. Ancak bir ilmin ilk prensipleri, o ilmin saha ve sınırları içinde ispatlanamaz. Onlara o ilim içinde kalarak burhân getirmeye kalkışmak çelişki olur. 'Mesâil' denilen 'problematik' veçhe, filozofa göre mevzûa ilişkin veri (mu'tâ) ve varsayımlar (mefrûd) ile mahmûle dair varılmak istenen neticeler (matlûb)den oluşmaktadır. Her mesele bu iki yöne sahiptir. Ortada varsayılan bir mevzû ve/veya ona ilişkin

veriler yoksa, bir mevzûa dair yükleme elbette geçilemezdi. Her ilmin kendine mahsus bir mevzûu olmasına rağmen ilimler arası müşterek ilkeler sözkonusu olabilir. Meselâ aritmetiğin (ilmu'l-aded) konusu sayıdır. Beşin tek sayı olması da ona has bir ilkedir. Ama, meselâ 'aynı sayıya eşit olan sayılar birbirine eşittir' ilkesinde aritmetik, bazı ilimlerle ortaktır. 'Aynı şeye eşit olanlar birbirine eşittir' ilkesinde ise tüm ilimler müşterektir.24

İşte felsefî ilimlerin küllî ve cüz'î olmasının nedeni mevzûlarının (varlık, şey, bir, çok... gibi) küllî kavramlardan yahut belli bir ilme özgü (ehass) (sayı, boyut... gibi) kavramlardan müteşekkil olmasıdır. Fizik, matematik, ahlâk ilmi gibi ikincisine giren ilimlere "cüz'î-burhânî" ilimler denmektedir. Fârâbî'nin hikmetle özdeşleştirdiği metafizik ise elbette küllî ilme tekabül etmektedir.25

İlimler konuları (mevzû), problem çözme yöntemi (mesâil) ve ilkeleri (mebâdi) açısından farklı yahut ortak yönlere sahiptir. Bu yönler aslında felsefî ilimler sistemindeki hiyerarşinin mantığını da verir ve üç bakımdan da burhân teorisi bu hiyerarşinin temelini teşkil eder.

Fârâbî ilimlerin konularının ya zâtları yahut hallerinin farklılığı nedeniyle farklılaştığını belirtir. Aritmetik, hendese, fizik... ilimleri zâtları bakımından farklıdırlar. Hallerinin farklılığı ise ya biri diğerinin altında (taht) olması bakımından, yahut da biri diğerinin parçası (cüz) olması bakımındandır. Meselâ konikler ilmi (el-Mahrûtât) geometrinin bir parçasıdır. Ama optik (ilmu'l-manâzır) geometrinin bir parçası olan değil, onun altında (taht) olan bir ilimdir. Hareketli küreler ilmi de öyledir. Bir de birbirlerinden farklı olan ama birbiriyle ne parça-bütün ne de alt-üst ilişkisi içinde olan ilimler vardır. Meselâ fizik de, matematik de cisimler ve

uzunluklarla ilgilenmektedir ama aralarında her iki türden farklılık ilişkisi sözkonusu değildir. Çünkü matematik cisimleri nicelikleri açısından, fizik hareket edişleri yahut maddeleri açısından ele almaktadır. Farklılık bakış açısındadır.

İlimler arasındaki alt-üst ilişkileri onları gerek 'mesâil' gerekse 'mebâdi' konusunda da farklılaştırır. Bir ilmin kendine özgü ilkeleri yanında bir üst ilimden ya da küllî ilimden alınma ilkeleri de vardır. "Aynı şeye eşit olanlar eşittir" ilkesi bütün cüz'î ilimlerin dayandığı küllî bir ilkedir. Ama 'altıgenin bir kenarı dairenin yarıçapına eşittir' ilkesi geometride de astronomide de kullanılır. Yahut bir geometrik (hendesî) ilkeyi mühendislik de kullanabilir. Demek ki ilimler kendine özgü problemlere (mesâil, matlûb) burhanlar getirirken, bir üst yahut küllî ilimden aldıkları ilkelere dayamaktadırlar.26

İbn Sînâ ise zâtî farklılığı 'tebâyün', öteki farklılıkları 'tenâsüb' terimiyle ifade etmektedir. Mütenasib ilimler ya aritmetik-geometri gibi mertebece eşittir ya da mertebece farklıdır. Mertebece eşit olan ilimler, mevzuları 'mütecânis' olduğu için böyledirler. Aritmetik ve geometrinin mevzuları farklı olsa da, her ikisi de nicelikle uğraştıkları için tecânüs içindedirler. Buna karşılık fizik ve astronominin her ikisi de âlemin cismiyle uğraşırlar; mevzûları ortak görünür ancak fizik fail illetin burhânını verirken, astronomi sûrî illetin burhânını verir. Biri limmî burhânı öteki innî burhânı verir. Mertebece farklı ilimler ise Fârâbî'nin de belirttiği gibi, iki sebepten farklı olurlar. Konikler ilmi hendesenin mevzularından biridir ve onun *için*dir. Bu parça-bütün ilişkisi onları mertebece farklı kılar. Oysa optik hendesenin mevzularından biri olmayıp onun altındadır. Sözkonusu alt-üst ilişkisinde cüz'î ilimlerin metafiziğin tahtında bulunuşu örneğinde olduğu

gibi ‘âlî ilim’in mevzûu ‘sâfil ilim’in mevzûu için cins olmaz; yahut da geometrinin tahtındaki optik gibi, âlî ilmin mevzûu sâfilin mevzûu için cins olabilir. Yani optik ‘hendesî’ bir ilim ise de ‘hendesenin bir cüz’ü’ değildir.27

İlimlerin birbirine nisbetleri içinde farklılaşması aynı zamanda müşterek yanlarını da ortaya çıkarır ve onların birbirleriyle yardımlaşmasını (te‘âvün) sağlar. Felsefî ilimler ya aynı mukaddimeleri kullandıkları için, ya mevzûları ortak olduğu için, ya aynı burhâna başvurdukları için ya biri diğerinin burhânlarını kullandığı için yahut da biri ötekinin cüzünden mürekkeb olduğu için bir ‘müşâreket’ ilişkisi içindedirler.28 İlimler bu müşâreket ilişkisi içinde yardımlaşırlar. Yardımlaşma iki ilimden birinin diğerine ilkelerini vermesi demektir. Bu da üç şekilde olur: a) Alttaki (sâfil) ilmin üsttekinden (âlî) ilkelerini alması şeklinde: Musikinin ilkelerini aritmetikten, tıbbın fizikten ve bütün cüz’î ilimlerin metafizikten alması gibi; b) Mevzû ortaklığı sebebiyle: Fizik ve astronomi âlemin cismini konu edinir. Ancak fizik ‘cevher’ini, astronomi ‘arazlar’ını araştırır. Dolayısıyla cevheri konu edinen arazları konu edinene ilkelerini verir. Astronomi bilgininin ‘felekî hareketin dairevî olması gerekir’ ilkesini fizik bilgininden alması gibi; c) İki ilmin mevzûlarının *cins* bakımından ortak olması sebebiyle: Aritmetik basit niceliği, geometri mürekkeb niceliği incelerler. Bu yüzden basit olanı inceleyen ötekine ilkelerini verir.29

Ezcümle burhân kavramının ilke, kanıt, yöntem, kesin bilgi ve kıyas anlamında kullanıldığını görmüş bulunuyoruz. İlimler arası teâvün ilişkilerinde üstteki alttakine burhanlarını yani *ilk prensiplerini* veriyordu. Her ilim de kendi ‘mesâil’i çerçevesinde *kanıtlarını* ortaya koymakta, bunu yaparken ilk prensiplere dayanmaktaydı. Bunu da hakiki tanım ve *burhânî*

*kıyas*lara başvurarak gerçekleştiriyordu. Sözkonusu olan bir *yöntem*di ve burhânî ilimler bu yöntemleriyle burhânî olmayan sanatlardan ayrılıyor ve böylece *kesin bilgi*yi teminat altına alıyorlardı.

Burhân, bütün bu kapsamıyla ilmî bilginin kriteridir. Mantığın ilimlere "mi'yâr" (kriter) oluşu, aslında burhânın ilmî bilginin kriter oluşu fikrine indirgenebilir. Zira daha önce de değinildiği gibi mantığın bütün disiplinleri âdeta burhân teorisi olmaksızın gaye sebeplerini yitirmiş olurlar. Lafızlar, küllî kavramlar, önermeler, bu önermelerden oluşan maddeleri ve çeşitli tertip şekilleriyle kıyaslar esasen burhân merkezlidir. Burhânî bilgi, "tam olarak tanımlanmış" kavramlara dayanan ve burhânî kıyasla elde edilen bir netice olunca, öteki kıyas nevîleri olan cedelî, hatâbî, sofestâî ve şi'rî kıyaslar 'ilmî'lik sınırları dışında kendi gayelerine uygun yöntemlere havale edilirler. Onlar birer ilim olmaktan çok birer etkileme sanatıdır ve gayeleri burhânî bilgi değildir. Hattâ onlar burhânî kıyasın ne olmadığının bilgisini vermek bakımından ayrı bir öneme sahiptirler. Ancak burhânî olmayan kıyasların (safsata hariç) çeşitli sahalarla ilgili bir hayli yararları vardır. Meselâ cedel ve hatâbenin, Fârâbî'nin sarih bir şekilde işaret ettiği gibi, medenî ilimlerde çok ciddî fonksiyonları vardır. Ama onların vardığı muayyen neticeler kesin bilginin ifadesi olarak değerlendirilemezler. Zira bilginin değeri bakımından burhânî bilgi en âlî mevkîde durur ve bu mevkiinde ilmî bilginin hem ifadesi olur, hem onun kriterini işaret eder, hem de ilimleri tertip eder.

2. İlmî Bilginin Kriteri: Burhân

İslâm filozofları felsefî-ilmî bilgiyi Kur'an-ı Kerim'i "te'vîl" etmenin imkânı olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşımla felsefî ilimler dinin hizmetine verilmiş, böylece felsefe "Kitâb" yanında "hikmet"i temsil eden bir din (mille) ilmi olarak kavranmıştır. Felsefî tevil teorisinin hareket noktasını teşkil eden varsayım, din dilinin tevile ihtiyaç gösteren bazı özellikler taşıdığı ve bu tevilin kanıtlanmış, kesin ve ilmî bilgiyle yapılması gerektiği fikridir. Böyle bir teorinin Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ne ölçüde geçerli olduğu ayrı bir araştırma ve tartışma mevzuudur. Felsefî-ilmî te'vil ile Kur'an'ın bazı ayetlerinin yorumlanmış ve/veya açıklanmış mı olduğu yoksa bu ayetlere birtakım felsefî anlamlar mı "yüklendiği" hususu elinizdeki incelemenin sınırlarını aşan 'hermenötik' bir çalışmayı gerektirir; hattâ böyle bir çalışma çağımızdaki 'ilmî tefsir' anlayışıyla mukayese edilebilir verimli sonuçlara da yol açabilir. Ancak biz felsefî tevil anlayışının klasik felsefe tasavvuru içinde kazandığı anlam üzerinde durmakla yetinmek zorundayız. Klasik felsefe tasavvurunun dinî metinlere yönelik bu veçhesi Kindî'den başlayarak, Fârâbî, İhvânu's-Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün sistemlerinde ya teorik bir tevil problemi olarak yahut bizzat te'vîl pratiği şeklinde bahis mevzûu edilmiştir.

"Te'vîl" kelimesi sülâsî kökü (E-V-L) "rucû etmek, başa dönmek" anlamına gelen (tef'îl kalıbında) masdardır. Çok sayıda muteber lugat kitabı, bu kök mananın te'vîl kelimesinde de bulunduğunu, fazla olarak kelimenin varılacak sonuç, âkıbet manasını da içerdiğini belirtmektedirler. Lügavî veriler ışığında, kelimenin te'vîl teorisiyle "ilk ve nihâî manaya ulaşmak" bakımından alâkalandırıldığı görülmektedir. Nitekim hem bir fıkıh âlimi hem de filozof olan İbn Rüşd ıstılâhî anlamıyla te'vîli şöyle tanımlamıştır: "bir şeyi —benzeri veya sebebi veya neticesi veya birlikte

olduğu, ya da mecâzî söz türlerinin tanımında sayılan diğer şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi Arap dilinde âdet olan geleneği ihlâl etmeksizin—, sözün delâletini hakikî delâletinden çıkarıp mecâzî delâletine götürmektir”.1 Şu halde lisanda herhangi bir zorlamaya gitmeksizin bir lafzın hakikî manasını tesbit edip mecazî anlamına hamletmek te’vîl olmaktadır ve dolayısıyla te’vîle medâr olabilmesi için ilgili lafzın zahirde mecâzî bir manaya delâlet etmesi, bu mananın hakikî mana imiş gibi anlaşılması durumunda ise ilgili metnin tüm ‘context’i bakımından bir manalandırma problemine yahut çelişkilere düşülüyor olması gerekmektedir.

Filozoflar burhân teorisine dayanmalarından ötürü Kur’an’ın muayyen ayetlerini te’vîl etmenin en elverişli ve ilmî yönteminin kendilerince ortaya konduğu ve te’vîlin felsefî ilimlerde derinleşmiş ve burhâna dayalı yöntemi iyi bilen uzmanlarca yapılması gerektiğini iddia etmişlerdir.

İlk İslâm filozofu Kindî maksadını “Allah’ın kavlini aklî verilerle tefsîr” (mâ füssire bih kavlu’llah... bi mekâyîs akliyye) terimleriyle koyduğu *el-İbâne an sucûdi’l-cirmi’l-aksâ ve tâ’atihî lillâhi azze ve celle* başlıklı risâlesinde Halîfe Mu‘tasım’ın oğlu Ahmed için “Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler” (Rahmân 55/6) âyetini felsefî açıdan yorumlamaktadır. Filozofa göre Hz. Muhammed’in Allah’tan getirdiklerinin hepsi aklın verilerinde mevcuttur ve bu gerçek akıl yoksunu olunmadıkça hiç kimse tarafından inkâr olunamaz. Bir taraftan Hz. Muhammed’in risâletine iman edip öbür taraftan “din ve akıl sahiplerinin Peygamber’den aldıklarına getirdikleri te’vîli (mâ teevvele ... mimmen ahaze anh)” inkâr edenler besbelli ki zayıf akıllıdırlar. Zira onlar bir yandan ispat ettiklerini öte yandan iptal etmektedirler. Bu tavrın bir sebebi de dilin özelliklerini iyi bilmemektir.

Bu risale felsefî te’vîlin ilk fakat ilkel olmayan bir örneğini teşkil etmektedir. Besbelli ki şehzâde Ahmed nasıl olup da yıldız ve ağaçların “secde” ettiğini merak ederken, “secde” kelimesine yaygın anlamını yüklüyordu. Bu yüzden Kindî önce kelimenin Arap dilinde “itaat” anlamına geldiğini gösteren verileri ortaya koymaktadır. Ancak kelimenin lügavî anlamını tesbit, te’vîlin tamamlandığı anlamına gelmemektedir. Zira yıldız ve ağaçların itaatlerinin ne şekilde tezahür ettiği, itaatın onlar için nasıl bir varlık tarzını gerekli kıldığı ve onlara ait varlık/oluş tarzının bütün bir kozmik sistem bakımından ne ifade ettiği de ortaya konmalıdır. Ancak böylece “yıldız ve ağaçların secde edişi”nin ilk, nihâî ve dolayısıyla hakîkî anlamına ulaşılacak ve mecazî anlamına hamledilecektir. Zira te’vîl, tanım gereği bütün bunları mutazammındır.

Buna göre bütün gezegenler ilâhî iradenin doğrultusunda Allah’a itaat etmektedirler. Onların secdesi kendileri için öngörülen nizama uygun davranmaktır. Onların dönüşlerinin oluş ve bozuluş âleminde yol açtığı etkiler arasında biyolojik canlılığı sağlama da bulunduğuna göre, canlılığa yol açan sebebin cansız olduğu düşünülemez. Canlılığın nîhâi sebebi ise Allahu Teâlâ’dır. Felekler seviyesindeki canlılık göksel varlıkların işitme ve görme duyusu yanında akletme melekesine sahip olmasını da gerekli kılar. Zirâ ‘el-eşhâsu’l-âliyye’nin duyu ve akıl planında çeşitli melekelerle donanmış süflî ve cismânî varlıklarda muayyen bir etkiye sahip olduğunu kabul edip de bazı yetkin duyulara ve saf bir şuura sahip olmadıklarını düşünmek çelişki olurdu. Göksel varlıkların feyezan eden etkilerini yayması kadar, bu etkileri olan varlık da aynı sisteme boyun eğiyor demektir. Kâinat ‘Gerçek Yönetici’nin (es-Sâisu’l-Hakk) ‘Gerçek Yönetimi’nde (es-Siyâsetü’l-Hakk) en uygun işleyişi (el-fi‘lu’l-eslah) göstermekte, konulmuş

sistemin dışına çıkamamaktadır. İtaat, kozmik etkide bulunan (en-necm; yıldızlar) için de bu etkiyi alan (eş-şecer; ağaçlar) için de kaçınılmazdır. Kindî bütün bu açıklamaların, insanın "küçük âlem" olduğu öğretisini kabulü de mutazammın olduğu kanaatindedir. Zira onun varmak istediği sonuç bütün hey'et-i umumiyyesiyle âlemin (makrokozmos) organik bir canlılık ve bütünlüğe sahip olduğunu göstermek ve itaati bu organik ve şuurlu bütüne nisbet etmektir. Bu gerçek, esasen bütün kozmolojik varlık mertebelerine ait özellikleri kendisinde özetleyen ve bu yüzden bir "küçük âlem" (mikrokozmos) olarak düşünülebilecek olan insanın organik bütünlük ve canlılığında apaçık gözlenmektedir. Hz. Muhammed'in getirdiği gerçek bu te'vîlle ters düşmemektedir.2

Fârâbî'nin din (mille) ile felsefe arasında kurduğu iki yönlü ilişki, filozofun aynı zamanda bir felsefî te'vîl teorisinin temellerini nasıl attığını da göstermektedir. Nitekim filozofun sisteminde din ile felsefe arasındaki ilişki konusunu, basit olarak akıl-vahiy uygunluğu yahut din karşısında felsefenin meşruiyyeti meselesinin ötesine taşıyan, te'vîlin imkânı ve gerekliliğine ait temel fikirlerdir.

Fârâbî'nin felsefe-din ilişkilerini ortaya koyabilmek için öncelikle onun 'mille' terimiyle karşıladığı dini nasıl tanımladığına bakmak gerekmektedir. Filozofa göre mille, "ilk başkanın toplum için tanımladığı şartlarla belirleyip sınırladığı görüş ve davranışlardır." Ve "ilk başkan bu görüş ve davranış ölçülerini uygularken toplum için öngördüğü bir amaca ulaşmayı yahut bu ölçülerle toplumu sınırlamayı gözetir."3 Bu tanımın 'câmi' olduğu 'efrâd' ilk başkan (er-reîsu'l-evvel), toplum (el-cem'), görüş ve davranışlar (ârâ ve ef'âl) kavramlarıdır. Bilindiği gibi Fârâbî'nin 'erdemli toplum' tasarımında 'ilk başkan', *vahy alan* bir peygamber yahut bilgedir. İlk

başkanın yahut kurucu liderin belirlediği görüş ve davranış biçimlerine ‘mille’ denmektedir ve ‘mille’ ile belli bir toplumsal idealin gerçekleşmesi öngörülmüştür.

Öteki temel eserlerinde “el-medînetü’l-fâdıla” kavramı üzerinde yoğunlaşan Fârâbî *Kitâbu’l-Mille adlı* eserinde “el-milletü’l-fâdıla” (erdemli din) kavramını merkezîleştirmektedir. Filozof yukarıda aktardığımız genel din tanımının hemen arkasından erdemli olan ve olmayan dinin özelliklerini vermektedir. Başkan, toplum ve rejim erdemliyse, o toplumun dini de erdemlidir ve bu başkan erdeme bağlı toplumu en yüce mutluluğa ulaştıracak ölçülerle yönetmektedir. Buna mukabil devlet başkanı toplumu erdeme zıt bir rejimin dayandığı dünya görüşü istikametinde yönlendiriyor yahut yönetiyorsa, o toplum için gerçek mutluluğa ulaşmayı hiç bir zaman sağlamayacak ölçüler konmuş, idealler belirlenmiş demektir. Fârâbî şunu açık bir şekilde belirtir ki, erdemli başkanın yönetim tarzı “Allah’tan gelen vahiyle” bağlantılıdır ve dolayısıyla o, erdemli dinin dayandığı temel görüş ve davranış biçimlerini ancak vahiyle belirler. Belirleme (takdîr) ya tamamen ve doğrudan doğruya vahiyle gerçekleşir yahut da ilk başkanın vahiyden ve Yüce Vahyedici’den aldığı bir ‘kuvvet’ ile ve şartlar gerektirdikçe vazedilir. Aynı dönemde hem doğrudan vahiyle hem de nebevî tasarrufla ölçü ve sınırları belirleme durumu sözkonusu olabilir.4

Böylece nasıl ‘medîne’ erdemli/erdemsiz kriterine göre ve başkan-merkezli olarak tanımlanmışsa, ‘din’ (el-mille) de erdemli/erdemsiz kriterine göre ve başkan-merkezli olarak tanımlanmış olmaktadır.

Aynı şekilde Fârâbî felsefe için öngördüğü teorik ve pratik kısımlara tekabül edecek şekilde ‘mille’ için de ‘nazarî’ ve ‘amelî’ veçheler öngörmektedir.[5] Erdemli dinin öğretileri (ârâ) nazarî ve iradî konularla ilgilidir. Bu öğretiler, Allah’ın sıfatlarını, melekiyyât mertebelerini, kozmoloji bahislerini yani genel olarak ontolojik hiyerarşiyi içerir. Allah, melekler ve cismânî âlem arasındaki ilişkileri resmeden din, sonra insanı tanımlar; nübüvvet ve vahye dair konuları bildirir. Ölümden, sonrasından, âhiretten ve uhrevî saadetten bahseder. Öğreti, aynı zamanda nebîler, erdemli başkanlar ve kılavuz imamların kıssalarını; ahlâksız yöneticilerin, kötü huylu başkanların, sapık öncülerin öykülerini aktarır ve halihazır durumlar için onlardan örnekler getirir.[6]

Fârâbî’nin *Ârâu ehli’l-medineti’l-fâdıla*’sını incelemiş olanlar, onun muhteva ve planının, sözkonusu “Ârâu’l-milleti’l-fâdıla”nın (Erdemli Dinin Öğretileri) muhtevasıyla paralelliğini hemen farkedeceklerdir. Onun anılan eseri aynı konuları felsefenin diliyle ele almaktadır. Öyle anlaşlıyor ki, erdemli kent halkının görüşleri/öğretileri hem felsefe ve hem de mille bakımından aynı gerçeğe ilişkindir; ancak bu, her ikisinin aynı şey olduğu anlamına gelmez. Yani din felsefe, felsefe de din değildir. Ancak hakikate nisbetleri birbirine paraleldir.

Bununla birlikte erdemli din felsefeye “benzer”. Şu bakımdan ki, erdemli dinin de felsefe gibi yukarıda belirtildiği üzere nazarî ve amelî kısımları vardır. Elbette ki nazarî veçheyi itikadî öğretiler (ârâ) oluşturur. Fakat onlar ‘mille’nin hitabında felsefî burhâna dayandırılmış değildirler. Onların ilmî ispatları nazarî felsefeyle gerçekleştirilir; ‘mille’nin amelî veçhesi dahî küllî kaideleri itibariyle amelî felsefeyle temellendirilir. Daha doğrusu ‘mille’ ile belirlenmiş, belli şartlara göre takdir edilmiş davranış biçimleri amelî

felsefe ile ilkeleri konmuş bir usûl bilgisi içinde genelleştirilmiş olurlar. Zira amelî felsefe, şeriatlarla takdir edilmiş fiillerin genel sebeplerini verir; onların hangi genel maksada uygun olarak bu şekilde belirlendiklerini açıklar. Artık anlaşılmış olmalıdır ki, Fârâbî'ye göre erdemli dinin nazarî öğretileri ispatını nazarî felsefeden, amelî ölçüleri genel usulünü amelî felsefeden alır. Filozofun kelimeleriyle, felsefe, 'erdemli din'e ilke ve kanıtlarını sağlayan bilgidir. Bu yüzden 'mille'nin cüzleri, 'felsefe'nin cüzleri 'taht'ındadır. Zira felsefe 'burhânî bilgi'ye dayalıdır ve erdemli dine felsefî burhânlarını sağlar.7 Felsefî ilimler sisteminde de 'burhân'ı alan, burhânı verenin 'taht'ında yani altında olmaktaydı. Aynı mantıkla dine küllî kaidelerini veren felsefe, onun nazarî açıdan üstünde sayılmaktadır.

Fârâbî, 'mille' ile dinin neredeyse müteradif isimler olduğunu belirtmektedir. Şeriat ve sünnet terimleri de bir 'mille'nin belirlenmiş fiillerine (ef'âl) karşılıktır. Filozof, bir dinin öğretilerine (ârâ) de şeriat denilebildiğini hatırlatarak, şeriat, mille ve din kavramlarının bir bakıma müteradif olduğunu vurgulamaktadır.

Fârâbî felsefî te'vîl teorisinin temelini oluşturan ayırımlara giderek 'mille'nin, kendine ait öğretilerin belirlenip tanımlanması (tahdîdu ârâ) ve fillerin bir ölçüye bağlanması (takdîru ef'âl) şeklinde ifade edilebilecek iki veçheye sahip olduğunu belirtir. Yani filozofa göre bir din inanç, bilgi ve eylem aktlarının her birine ait belirlemelere gider. Dinî öğretinin belirlenişi iki şekilde olmaktadır: a) Ya öğretiye has ifadelerin, kelimelerin konvansiyonel kullanımına uygun olarak ve doğrudan doğruya öğretinin kendisine delâlet edecek şekilde aktarılmasıyla; b) Yahut da öğretinin benzetmeler yoluyla aktarılmasıyla. Dolayısıyla erdemli dinin belirlenmiş öğretisi ya doğrudan hakikatın yahut da 'hakikatın misâli'nin bir ifadesi

olmaktadır. Hakikat ise ya vasıtasız ilk bilginin kendisiyle yahut da kanıtlanmış bilgi vasıtasıyla insanı kesinliğe ulaştıran şeydir. Her dinin öğretisi ilk türden olmaz. Öğretileri ne doğrudan hakikatın ifadesi ne de hakikatın misâli olan dinlerse sapık dinlerdir (mille dalâle). Öyle anlaşılıyor ki sapık din, hakikate yahut onun misâlî ifadesine hiçbir şekilde nisbeti olmayan ama hakikatın yerine tamamen yanlış bir öğretiyi ikame etmiş bir din türüdür. Erdemli din ise felsefî burhânın ispatlarını içermese de, hakikatın ya doğrudan doğruya yahut da ispat edilebilir ifadelerini talim ederken, bazı durumlarda hakikatı birtakım benzetmeler yoluyla aktarır. Demek ki erdemli toplumun erdemli dini 'hakikat'ın o veya bu söylem (discourse) içindeki ifadesidir. Onun felsefeyle örtüştüğü kavram, hakikat kavramıdır; ancak öyle anlışılıyor ki konu hakikatın ifade edilişi olunca felsefe ve din arasında metodolojik bir farklılık ortaya çıkmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki, filozofa göre erdemli dinin dili, saf hakikatın doğrudan doğruya ifadesi olan ve hakkında kesin kanıtlar getirilebilen önermeler yanısıra hakikatın bir takım benzetmeler ile dolaylı ifadesi olan ve yine burhânî yöntemle asıl anlamına ircâ edilmesi gereken önermeler de ihtiva etmektedir.

Her iki hitap şeklinde de felsefe ve filozof iş başındadır. Esasen erdemli dinin hitabı, hakikatı yalnızca filozoflarca yahut felsefî içerikli bir hitâbı kavrayacak seviyede olanlarca anlaşılabilen bir söyleme sahiptir. Ancak dinin öğretilerinin kendisine öğretildiği ve telkin edildiği, sonuç olarak o dine ait uygulamaları yerine getiren çoğu insan bu seviyede değildir. Fakat dinin mesajını 'meşhûrât' ve 'mukniât' türünden önermelerle anlamayacak durumda da değildirler. İşte 'cedel' ve 'hatâbe'ye dayalı çıkarımlar tam da bu kesimlerin kavrama seviyelerine hitap edecektir.8

Görülüyor ki Fârâbî hem doğrudan doğruya vahyî olan öğreti ve kurallara, hem göksel olarak teyid edilmiş ‘ilk başkan’ın takdirlerine, hem de öğreti ve değer yargılarının felsefî ilkelere dayandırılarak kavramsallaştırılmış şekline ‘mille’ demektedir. İlâhî ve nebevî takdîr seviyesini tamamen beşerî-insânî sayamayacağınız anlaşılmaktaysa da insanın felsefî kavrayışında ifadesini bulan ‘mille’ tasavvurunda elbette daima ‘insânî’ bir boyut bulunacaktır. Çünkü ‘mille’nin mesajını anlayan, yorumlayan, onu ‘kendi anladığı mille’ haline getiren insandır.

Kitâbu’l-Mille adlı eserinde din-felsefe ilişkilerini senkronik (eş-zamanlı) olarak inceleyen, her ikisindeki ifade ‘yapı’larını ele alan ve karşılaştıran Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf* adlı eserinde ise bu ilişkileri diakronik (ard-zamanlı) tarzda ele almaktadır. Eserlerin ilkinde yöntem, ikincisinde tarih vurgulanmaktadır. Yine ilkinde ‘hangi din?’, ikincisinde ‘hangi felsefe?’ sorusu önem kazanmıştır.

Fârâbî’ye göre felsefe, belirli gelişim safhalarının evrilmesiyle katedilen tarihî bir serüvene sahiptir. Bu evrim aşamalarında safsataya veya zanna dayalı felsefe yakînî-burhânî felsefeden önceki bir safhayı gösterir. ‘İnsânî kılındığında’ (izâ cu‘ilet insâniyye) ‘mille’ de felsefeden zaman bakımından sonra gelir. Kelâm ve fıkıh ilmi ise kronolojik olarak ‘mille’den sonra gelişecektir; zira onların gelişmesi, ‘mille’nin zuhuruna bağlıdır. Yani filozofun tasavvurunda zaman bakımından felsefenin evrimi ve müteakiben dinin gelişi şöyle bir sıralanma oluşturur: Sofestâî felsefe ı Cedelî felsefe ı Burhânî felsefe ı ‘Mille’ı Kelâm + Fıkıh.9 ‘Mille’nin gelişine kadarki sürecin filozofun zihnindeki Grek felsefe tarihinin, Sofistik, Sokratik ve Aristotelyen aşamalarına karşılık olduğu tahmin olunabilir. Çünkü bu

aşamalar aynı zamanda felsefenin yöntem açısından safsata, diyalektik (cedel) ve apodeiktik (burhân) aşamalarına tekâbül etmektedir.

Ancak Fârâbî'nin bu yaklaşımından 'mille'nin, felsefî evrimin son aşaması olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. Bizce, onun kasdı bir 'mille'nin zuhûruna daima safsata, cedel ve/veya burhâna dayalı bir felsefî geleneğin tekaddüm ettiğidir. Kaldı ki 'mille'nin insânî kılınışı onun içinde zuhûr ettiği felsefî iklimle biçimlenişi anlamına gelmektedir. Filozofun da açıkça belirttiği gibi, önemli olan 'mille'nin kendisine tekaddüm eden felsefî geleneklerin hangi türüne tabi kılındığıdır. Eğer bir 'mille' kendinden önceki safsata yahut cedele dayalı bir felsefî geleneğe dayanmışsa, kelâm ve fıkıh da aynı geleneğe bağlanmış olur. Bu durumda ortaya çıkan din felsefesinin nasıl bir 'mille' tasavvuruna yol açacağı tahmin olunabilir.

Buna mukabil burhânî felsefe geleneğine dayandırılmış 'mille', mükemmelliğinin zirvesinde demektir.10 Her ne kadar belli bir evrimsel sürecin sonunda burhânî felsefeye ulaşılıyorsa da, sürecin tersine işlemesi de mümkündür. Eğer felsefe geleneği burhânî karakterini sürdürmez, burhânî yöntemin yerini zamanla cedel ve nihayet safsata alır, mille dahî bu tereddîye paralel bir hakikî yorum kaybına uğrarsa din adına bir çok hurafe zuhûr eder ve çoğunluk bu hurafelerin peşine takılır. Böylece felsefî tereddî, dinin dejenerasyonuna yol açar ve ortaya bozulduğunun bile bilincinden olunmayan bir "mille fâside" (dejenere din) çıkar.11

Demek ki felsefe ile dinin birbirinden önce-sonra gelme meselesi, dinin daima bir felsefî gelenekle öncelenmiş olması veya kendinden önceki felsefî geleneğe tâbî oluşuyla ilgili bir meseledir. Dolayısıyla mille, kendisine tekaddüm eden felsefenin evrimsel bir aşaması değil, zuhûrundan

önceki felsefî muhit tarafından açıklanıp yorumlanışından, Fârâbî'nin ifadesiyle 'insânî kılınışından' ötürü daima felsefeden sonraya terettüp eden bir fenomendir. Bu anlamda "felsefeden sonra" demek, "felsefeye tâbî şekilde yorumlanmış" demektir.

Ancak belli bir felsefî seviyeye göre yorumlanıp temellendirilmiş bir dinin, o haliyle ilkel ve dinsiz topluma intikali halinde, din o toplumda felsefeden önce varolmayı başarırken, bir felsefî gelenek dahi başlatabilir. Bu durumda din felsefeye tekaddüm etmiş olur. Ancak burhanî bir felsefeyle temellendirilmiş din, aynı felsefî seviyeye sahip bulunmayan bir toplumca benimsenebilir ve o toplum dinî önermelerdeki misalî hakikatleri hakikatın kendisinden ayırdedemeyecek kadar te'vîl mantığından uzak olduğu için ortaya felsefî bir başarı koyamıyabilir. Böyle bir topluma dinlerinin daha önce dayandığı felsefe girdiğinde, o felsefe "mille' ile kaçınılmaz bir çatışmaya girecektir. Felsefeciler hakikatın misallerinin saf hakikat olarak sunulmasından ötürü din bilginlerine cephe alırken, din bilginleri de hakikatın saf şekli addettikleri tasavvurların misalî olduğu iddiasına karşı çıkarlar. Böyle bir toplumda filozof bir yandan dine karşı olmadığını belirtmeli, öbür yandan dinin hakikate ilişkin bazı ifadelerini te'vîl edip toplumu aydınlatmaya çalışmalıdır.

Eğer bozuk felsefî telekkilerle temellendirilmiş bir 'mille' burhânî felsefe geleneğinin egemen olduğu bir muhite intikal ederse, felsefe-din çatışması yine kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla 'mille'nin felsefeye karşı olduğu çeşitli durumlarda, ona bağlı olan kelâm da felsefeye karşı olacaktır.12

Böylece *İhsâu'l-ulûm* adlı eserde mantık-gramer, metafizik-kelâm ve ahlâk-fıkıh arasında kurulan ilişkileri (yk.bk.) mücerret felsefe-mille

ilişkileri ışığında değerlendirmek gerektiği anlaşılıyor. *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde filozof, "idealize edilmiş bir tarih perspektifinden" bu ilişkileri incelemiştir; Fârâbî lisanın gelişiminden, edebî sanatların gelişimine, oradan fizik ve matematiği ortaya çıkaran soyut düşünme eğilimine, nihayet 'medenî ilm'i kuran Eflâtun ile 'burhanî ilm'in yöntemini tesis eden Aristo'ya kadarki sürece "mükemmelliğinin zirvesinde" tasavvur ettiği hak dinin (el-mille) zuhurunu ve dolayısıyla din ilimlerinin gelişmesini eklemiş görünmekte13 ise de, bu süreci tarihte kadim Yunan'dan İslâm'ın zuhuruna kadar bir kere vukû bulmuş bir gelişmeler dizisine indirgememek, onun görüşlerini çeşitli kültürlerin tarihî serüveniyle karşılaştırılabilir bir ideal bir model olarak değerlendirmek, filozofun felsefî tavrına çok daha uygun düşen bir yorum olacaktır.

Sonuç olarak Fârâbî'ye göre hak din, kesinlik taşıyan felsefî (ilmî) hakikatın sembolik bir ifadesidir ve din yalnızca aklî ilimler ışığında kavrandığında her türlü tefrika ve dejenerasyondan korunabilir.14

Risâleler'inde Kur'an ayetlerine sıkça müracaat eden İhvânu's-Safâ, çok sayıda araştırmacının tartışmalı biçimde kendilerini nisbet ettiği İsmâiliyye akımının te'vîl anlayışına uygun olarak, zâhir ve bâtın kelimelerinin altını çizmiş ve bu anlayışla ayetleri yorumlamaya çalışmışlardır. Her şeyden önce onlar, Kur'an'daki müteşabih ayetlerin ancak kendilerine hikmet verilmiş bilgelerce yorumlanabileceğine inanıyorlardı ve tabiî ki kendilerini o sınıfa dahil etmekteydiler. Onlar, antropomorfist çağrışımlar yapan ayetleri te'vîl hususunda ısrarlı olmuş, hurûf-ı mukattaanın gizli anlamlar taşıdığını ima ederek onları yorumlama yetkisine sahip oldukları izlenimini vermek istemişlerdir. Genel olarak Kur'an ayetlerine kısa değinilerle yorum getirdikleri görülen İhvân'ın, nâdiren bazı ayetlerin uzun

uzun tefsirine girişmişlerdir. Meselâ "O, gökten su indirdi ve vâdiler kendi hacimlerince sel olup aktı. Bu sel üste çıkan köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider, insanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir" (Ra'd 13/17) ayetine getirdikleri yorum sözkonusu nâdir örneklerden biridir. İhvân bu ayeti şöyle yorumlamıştır: Allah'ın gökten indirdiği su, Kur'an-ı Kerîmdir. Suyun, üzerlerinden 'hacimleri mikdarınca' aktığı vâdiler, Kur'an'ın mesajını kendi kapasiteleri elverdiğince muhafaza eden insan kalpleridir. Bu mesaja tâbi olup kulak verenler, toprak gibidir. Gökten inen suyu tutup ilmî ve amelî planda çeşitli verimlere dönüştürürler. Bu mesajın üstteki köpüğünü yani zâhirini ve müphem manalarını kalplerinde tutmaya çalışan şaşkın ve münafıklar ise ilimden hiç bir verim sağlayamazlar. Zira sel köpüğü alıp götürür. Oysa meselâ potada eritilen maddenin köpüğü gidince geriye nasıl kıymetli cevher kalırsa, müminlerin kalplerinden de batıl fikir ve fayda vermeyen şüpheler köpük gibi atılır, geriye fayda veren asıl hikmet cevheri kalır.15

İbn Sînâ da Fârâbî gibi yüksek hakikatlerinin kitlelere ulaştırılma gereği yüzünden dinin benzetme (emsâl) ve sembollerden (rumûz) örülü bir dile sahip kılındığı inancındandır. Dinin dili Allah'ın azametini, meâdın keyfiyeti gibi hususları kitlelerin kavrayabileceği benzetme ve sembollerle ortaya koyar fakat öte yandan Allah'ın bir benzeri, eşi, ortağı bulunmadığı gerçeğini doğrudan doğruya tebliğ eder. Yahut ahiret nimetlerinin 'hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği' türden olduğunu vurgular. Doğrudan doğruya bildirilmiş bu hakikatler onlara tafsilata girilmeksizin, "mücmelen" aktarılır. Nitekim Allahu Teâlâ hakikatın iletilmesinde hayra yol açacak neticelerin nasıl ve hangi yönden tecelli edeceğini bilmektedir. Dolayısıyla bütün insanların idrak seviyesine hangi ifade imkanlarıyla hitap ederse onların hayrına olacağını da bilmektedir. Şu halde "O'nun kitabının, yaradılışları felsefî araştırmalar yapmaya (en-nazar ile'l-bahsi'l-hikemî) yatkın olanlara hitab eden işâret ve remizleri kapsamasında hiç bir beis görülemez"[16]

Filozof kendisine nisbet edilen *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim* başlıklı bir eserde[17] dinin dilinin kapsadığı 'emsâl' ve 'rumûz'un felsefî olarak nasıl te'vîl edileceğine dair örnekler vermektedir. İbn Sînâ'ya göre nebînin sözlerinde remiz, lafızlarında "îmâ" bulunması, hitabın tabiatı icabıdır. Eflâtun, *Kitâbu'n-Nevâmîs* (Nomoi) adlı eserinde peygamberlerin sembollerindeki manalara vâkıf olamayanların ilâhî melekûta nail olamayacaklarını yazmıştı. Aynı şekilde Yunan filozofları ve peygamberlerinin önde gelenleri kitaplarında, sırları şifreleyen semboller ve işaretlere başvurmuşlardır. Pisagor, Sokrat ve Eflâtun bu geleneği temsil etmektedirler. Ancak Eflâtun, öğrencisi Aristo'ya hikmeti yayma ve ilmi açığa vurma izni vermiş, buna rağmen Aristo dahî

kitaplarında ancak bilgelerin anlayabileceği derinlikte sırrî ifadeler bıraktığını belirtmiştir. Hal böyleyken, bütün bir insanlığa gönderilmiş bulunan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mesajında yüksek hakikatlerin şifrelendiği emsâl, rumûz, işârât ve îmâların bulunmasından daha tabiî ne olabilir?18

Aynı risalede filozof "Allah yerin ve göklerin nûrudur. Onun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanûs içindedir; o fanûs da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki doğuya da batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese dahî ışık verir. Nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir" (Nûr 24/35) ayetinin felsefî açıklamasını ayrıntılı şekilde yapmaktadır. Buna göre Allah'ın Nûr olması bizâtihî Hayır olması ve tüm hayırların sebebi olması demektir. "Gökler ve yer" ibaresi ise "tüm" mevcûdatı ifade etmektedir. Mişkât (kandillik, niş) kelimesiyle heyûlânî akıl ve genel anlamıyla nâtık nefs kastedilmiştir. Çünkü nişin cidarları birbirine yakın olduğundan ışığı yoğun şekilde yansıtır, Bilfiil aklı nura benzetirsek, bu ışığı yansıtan en iyi ortamın nâtık nefs yahut heyûlânî akıl olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durumda heyûlânî aklın müstefâd akla nisbeti, mişkâtın nûra nisbeti gibi olmaktadır. Kandil (misbâh), bilfiil müstefâd akla tekâbül etmektedir. Nitekim aydınlık ortam ışık sayesinde kuvveden fiile geçerek aydınlanır. Aynı şekilde heyûlânî aklı kuvveden fiile çıkaran müstefad akıldır. Dolayısıyla heyûlânî aklın müstefâd akla nisbeti, mişkâtın misbâha nisbeti gibidir. Cam fanûs (zücâce) ise heyûlânî ve müstefâd akıl arasındaki bir diğer mertebeyi işaret eder. Kandilin ışığını aktaran, toplayıp görünür kılan

bu şeffaf akıl mertebesinin ayrıca “İnciye benzeyen bir yıldız”la temsil edilmesi onun opak değil şeffaf olduğu gerçeğini teyid etmektedir. “Mübârek zeytin ağacı” “el-kuvvetü’l-fikriyye”ye delâlet etmektedir. Zira bu kuvvet aklî fiillerin maddesi (yahut yakıtıdır). Bu yakıtın Doğu’ya yahut Batı’ya nisbet edilememesine gelince, filozofa göre burası benzetmenin (temsil) en ince noktasına kadar nasıl lâyıkıyla yapıldığını gösteren ince bir noktadır. Doğu, “ışığın geldiği yer”, batı “ışığın kaybolduğu yer” demektir. Bu durumda fikrî kuvvetin, ne ışımanın gerçekleştiği sırf aklî kuvvetlere ne de ışımanın olmadığı behîmî-hayevânî kuvvetlere ait olduğu belirtilmiş olmaktadır. Çünkü fikrî kuvvet ne mutlak olarak “nutkî kuvvetler”e (yani Doğu’ya) ne de “behîmî-hayevânî kuvvetler”e (yani Batı’ya) aittir. “Ateş değmese de neredeyse tutuşuverecek olan yağ” ifadesiyle fikrî kuvvet övülmekte, ayrıca “ateşin teması” ile “ittisâl” kavramı kastedilmektedir. Zira burada ateş, hakiki nûr olan “küllî akl”ı (faal akıl) simgelemektedir.19

İbn Sînâ Kur’ân’ın felsefî te’vîline dair bol örnekler vermiş bir filozoftur. Meselâ “Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi. Ona ve arza, ‘isteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. İkisi de ‘isteyerek geldik’ dediler” (Fussilet 41/24) ayetini te’vîl ederken kendi felsefî kozmolojisi ışığında yorumlara girişmektedir. Buna göre duman göğün maddesidir. Çünkü duman (duhân) karanlık bir cevherdir (cevher zulmânî), madde de yokluğun kaynağı olması nedeniyle, karanlığın kaynağıdır. Nitekim karanlık yokluk anlamınadır. İbn Sînâ bu ayetten feleğin maddesi ile dört unsurun maddesinin farklı olduğu yorumunu çıkarmaktadır. Filozofa göre göğe ve yere ‘isteyerek veya istemeyerek gelin’ denmesi buna işaret etmektedir. Zira feleğin maddesi suretine istek duyar ve onu isteyerek alır; unsurların maddesi ise başka suretleri kabule ‘memur’ oldukları zaman bu kabul, istekten bağımsız

şekilde ve ilâhî emre boyun eğmenin neticesi olarak gerçekleşir. Peki bu yorum, göklerin de yerin de ‘isteyerek geldik’ demeleriyle çelişmiyor mu? Filozofa göre, hayır! Dört unsurun maddesinin suret almadan önceki isteksizliği birçok sureti almaya aynı anda hazır oluşuyla ilgilidir ve verilen yeni sureti aldığı anda bu kabul istekli hale gelir.20

Nihayet İbn Rüşd, klasik felsefe tasavvuruna uygun bir te’vîl anlayışını yeniden ve daha ziyade dinî terimlerle formüle etmenin tedirgin uğraşı içine girmiş, İslâm Aristoculuğu gurûb vaktine yaklaşırken din karşısında felsefenin meşruiyyeti problemini de ele almıştır. Filozofun *Faslu’l-makâl* adlı ünlü eserinden te’vîl teorisi şu anafikirler üzerine oturtulmaktaydı: Şeriat gerçek ilim ve ameli öğretmek üzere gelmiştir. İlimse tasavvur ve tasdikten ibarettir. Tasdik türlerinin, dayandıkları önermelere göre burhânî, cedeli ve hatâbî olmak üzere çeşitleri vardır. Tasavvurlar ise bir şeyin ya kendisini tanımlar yahut ‘misâli’ni resmeder. Bütün insanlar burhânî tasdik türüne yatkın değildir Şeriat ise herkese hitap etmeyi amaçladığından, din tasdik türlerinin hepsini ihtiva etmelidir. İnsanların çoğunluğu hatâbî ve cedelî yöntemlere yakın ve yatkın olduğuna göre şeriatta açıklanan yöntemlerin, çoğunlukla bu ikisinden olması gayet tabiîdir. Dolayısıyla yalnızca burhânî yöntemlerle te’vîl edilerek anlaşılabilecek olan ayetler, burhân ehli olan filozoflarca te’vîl edilmelidir. Ancak çoğunluk o ayetlerin manasını zahirine hamletmekle yetinmelidir. Buna mukabil hatâbî ve cedelî yöntemle iletilmiş olmakla beraber te’vîli gerektirmeyen, apaçık olan hükümlerde mecâzî manalar aranmaz. Onları te’vîl etmekse küfürdür. Şeriatta yer alan hatâbî sözler avâma hitap eder ve avâm için zahirî manalar esastır; cedelî sözler kelâmcılara hitap eder ve onlar için zahirî manaya çoğunluğun kabul edebileceği aklî îzahlar getirmek esastır; burhânî sözler

ise filozoflara hitap eder ve onlar için ise zâhirî mananın burhanî hakikatı esastır. Sadece son grupta yer alan burhan ehlidir ki, te'vîli gerektiren ayetleri yorumlamayı mümkün kılan birikim, yöntem ve yetkiye sahiptir. Yetkili olmadığı halde bu ayetleri te'vîl etmek ve daha fenası bu te'vîli avâma açıklamak, küfürdür. Esasen birçok kelâm fırkasının ortaya çıkıp manasız ve zararlı ihtilaflara yol açmasının nedeni budur.21 Şu halde din de felsefe de aynı hakikatın ifadesidirler ve gerçek felsefe sahih dini açıklar. Bu anafikir gayet sarih olmasına rağmen XII. yüzyıl Latin felsefe muhiti İbn Rüşd'ün bir "çifte hakikat" (double truth) teorisine sahip olduğu kanaatine kapılmıştı. Buna göre vahyolunan hakikat dinî sahada doğrudur, dış dünyanın hakikatı felsefî sahada doğrudur ve bunlar arasında bir çatışma olamaz. Oysa İbn Rüşd, tek bir hakikat olduğuna inanıyordu ve vahiy, felsefeninkiyle aynı olgular dünyası hakkında beyanlarda bulunmaktaydı. Eğer herhangi bir din ile felsefî bir önerme çatışıyorsa ikisinden biri yanlışlık içermekteydi.22 İslâm dini filozof için mutlak anlamda hak olduğuna göre onunla çatışan felsefî tezler yanlış addolunmalıydı. Görülüyor ki İbn Rüşd'ün te'vîl teorisi avâmı gözetici, kelâmcıları kınayıcı, filozofları kayırıcı anafikirlere dayanmaktadır. Filozofa göre aynı hakikatın iki ifadesi olan Kur'an ve felsefe (ilim), kelamcıların yaygınlık kazandırdığı yanlış bir te'vîl anlayışının sonuçlarını izale etmek üzere, aslî fonksiyonuna yeniden döndürülmelidir. Avâm her türlü temelsiz felsefe ve kelâmın te'vîlinden arınmış ilk neslin İslâmı'na dönmeli ve muharref te'vîllerin safiyâne inançlarını bulandırmasına izin vermemelidir. Gerçek filozoflar ise bir taraftan hakiki felsefe yöntemlerine dayanarak Kur'ân'ın te'vîl gerektiren ayetlerini açıklamalı, bir taraftan da tahrif ve tahrip edici felsefî, kelâmî (ve tasavvufî) akımları tenkit etmelidir.

Şu halde filozofun dönemi bakımından İslâm yurdunun içine düştüğü fikrî buhranı aşmada filozoflar öncü bir rol üstleneceklerdir.23

3. İlmî Te'vîlin İmkân ve Gerekliliği

VII./XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar canlılık ve dinamizminden pek bir şey yitirmeksizin İslâm medeniyetine özgü bir "felsefe paradigması"na ulaşılmasını sağlayan ilmî ve fikrî gelişmeler, daha sonraki yüzyıllar için temel oluşturacak kadar etkisini geleceğe taşıyan özgün felsefe "klasik"lerinin ortaya çıkışına yol açmıştır. İster İslâm felsefesinin teşekkül dönemine isterse de olgunluk dönemine ait olsunlar bu klasikler hem belli bir felsefe tasavvurunun yönlendirdiği hem de bu tasavvuru yeniden şekillendirici bir muhtevaya sahip olmuşlardır. İslâm'ın vurguladığı bilgi kavramı, telkin ettiği evrensellik fikri ve müntesiplerine kazandırdığı özgüven duygusu, kültürel coğrafyanın da gelişmesiyle Akdeniz kıyılarından Hint kıyılarına bütün Ortadoğu'yu dolaşarak uzanan büyük bir kültür kuşağının ilmî, fikrî ve edebî ürünlerinin kolayca tevarüs edilmesini sağlamıştır. Bu, müslüman medeniyetinin kendinden öncekilerin dinamizmini yitirmesi ardından hayatiyetini bitkisel seviyede sürdürebilen felsefî ve dolayısıyla ilmî birikime eklemlenmesi, ona sahip çıkması ve nihayet kendine mal etmesi sonucunu doğurmuştur. Felsefe ve dolayısıyla ilmin gelecekteki tarihi, artık dâru'l-İslâm'da idrak edilecektir ve bu yeni başlangıç hem öncesi bakımından bir sürekliliği hem de sonrası bakımından özgünlüğü işaret etmektedir. Dolayısıyla müslüman sosyo-kültürel ikliminin şartlarında ileri atılmak için geriden beslenmeyi son derece doğal ve gerekli

gören bir felsefî muhit oluşmuştur. Bu entelektüel muhitin sergilediği felsefî performansın dinî değerlerle uyum sağlamak şöyle dursun, onlarla taban tabana zıt olduğunu düşünen çoğu din bilgini, felsefenin "ilhâdî" bir karaktere sahip olduğunu telkin etmişler; ancak çok karmaşık bir diyalektik süreç, felsefî geleneği ciddî ve akademik manada tenkit eden birçok müslüman düşünürü, "İslâm felsefe paradigması"na farkında olarak veya olmayarak iştirâke zorlamıştır.

Felsefe muhitinde hikmet, felsefe ve ilim terimlerinin çoğu durumda eş anlamda kullanıldığı gerçeği, felsefe tarihini "yapanlar" nezdinde felsefe tasavvurunun hikmet ve ilim kavramları ışığında şekillendiğini daha ilk bakışta ortaya koymaktadır. Ancak hikmet kavramının tek tek ilimlerinkinden daha derin ve küllî bir hakikat anlayışını tazammum ediyor oluşu yanısıra, inanç, bilgi, değer ve eylemin hâlidîlik ve evrensellik arzettiğine itikad edilen ilkelerini de işaret etmesi, felsefenin "hikmet" olarak tasavvurunun, "ilim" olarak tasavvurundan daha geniş bir anlam taşımasına yol açmıştır. Felsefenin hikmet olarak kavranışı çerçevesinde, zaman zaman hikmetin nebevîliği üzerine —özellikle 'mişkâtü'n-nübüvve' kavramı eşliğinde— tezler ileri sürülmüş ve antik felsefe tarihi, nebevî hikmetin tarihi açısından yeniden 'okunmuştur'. Kristalleşmiş ifadesini "el-Hikmetü'l-Hâlide" (Philosophia Perennis) kavramında bulan bir hikmet anlayışı, felsefe tarihine Hz. İdris (Hermes) gibi nebevî başlangıçlar tayin etmeye yol açmakla kalmamış, kültürel havzaların ve tarihî dönemlerin farklılığına rağmen her çağ ve medeniyette bir şekilde tecellî eden tarih ötesi bir 'akl'ın, evrensel bir hikmetin mevcudiyetini de telkin etmiştir. Aslında bu hikmet tasavvurunun, hakikat anlayışıyla yakından ilgisi vardır. Her çağ ve ulus için aynı şekilde doğru ve geçerli olan evrensel bir hakikat

anlayışıdır bu ve kolayca ilk insandan beri varolan nebevî hakikatle özdeşleştirilmiştir.

Hakikatın birliği ve evrenselliği fikri ile ulaşılan hâlidî hikmet tasavvuru, bir yandan felsefe tarihindeki farklı akımları uzlaştırma eğilimine yol açarken bir yandan da ‘ulûmu’l-evâil’in dâru’l-İslâm’daki meşruiyyet zeminini oluşturmuştur. Kadîm bilgelerin ‘muvahhid’ olarak resmedilişi, Hermetik yaklaşımı hatırlatır tarzda, hikmetin nebevî menşeinin veya hiç değilse felsefenin nebevî hakikatle asla çatışmadığının sık sık vurgulanması bu meşruiyyet zeminini pekiştirme çabalarının bir yansımasıdır. Ancak İslâm filozofları felsefenin tarihselliği ve/veya birikimselliğinin tamamen farkındaydılar ve bazı filozoflar felsefenin bu yönünü daha çok vurguladılar. Ancak onlara göre felsefenin tarihî serüveni içinde geçirdiği istihaleler ve bunun sonucu hâsıl olan ilmî birikim, hakikatın birliği ve evrenselliği tasavvuruyla çelişen bir durum arzetmiyordu. Çünkü hakikat, onların tasavvurunda istihsal edilen değil, ittisâl edilen, ulaşılan bir sâbit gerçeklikti ve felsefenin tarihî seyri içinde sağladığı ilmî birikim, küllî hakikata bir beşer olmanın elverdiği ölçüde daha çok (yahut az) yaklaşmaya imkân veren izâfî doğruların birikmesi anlamına geliyordu. Birikim fikri, sonra gelenin ulaştığı doğrularının önce gelenlerinkine hareket noktası teşkil ettiği ve eğer sonra gelen yeni doğrulara ulaşma imkânı bulmuş ise, bunların öncekilerle çelişmeyeceği kabulüyle alâkalı olmuştur.

Ancak felsefî sürekliliğin sağlanması adına ilmî ve fikrî intikallerin, mirasçısı olunan kültürel havzaya ait karakteristik özelliklerin de aynen taklidini gerektirmediği açıktır. İslâm felsefe geleneğini tesis eden müslüman filozoflar bir taraftan süreklilik fikrinin gereği olarak eski felsefe üstadlarının otoritelerini ciddiye alırken öbür taraftan özgünlük arayışına

girmişlerdir. Başlangıçta felsefeyi din karşısında belli bir konuma oturtmak endişesiyle kendini gösteren bu arayış, özellikle İbn Sînâ'nın formüle ettiği 'maşrıkî hikmet' tasavvuruyla somut bir tavır halini almıştır. Bu tasavvur, o devirde felsefî evrimin kemâl ufku kabul edilen Aristo'nun otoritesini kabul etmekte fakat onun ortaya koyduğu fikirlerin yorumlanması yahut bir fikir beyan etmediği hususların ikmali sözkonusu olduğunda İskenderiye'li yorumcuların olsun Bağdat Hıristiyan felsefe mektebinin olsun, otorite kabul edilmemesi tavrıyla alakâlıdır. Bu tavır Aristo'ya duyulan saygının onun eleştirilemeyeceği yahut aşılamayacağı kabulünü içermez. Zaten İslâm filozofu, özgün İslâmî renge boyanmış yerli kültür havzasının, kendi anlama, yorumlama ve yeniden üretme konusundaki yönlendirici etkisine daima açık olmuştur ve kendisi farkında olsun ya da olmasın, itiraf etsin ya da etmesin, bu yönlendirici etki onun felsefî tavrına yansımıştır. İbn Sînâ, bunun farkında olmakla kalmamış adını da koymuş bir filozoftur.

Maşrıkî hikmet, İskenderiye'den Bağdat'a çekilmiş intikal hattını, muayyen bir özgünlük arayışı içinde Bağdat'tan Horasan'a çekilmiş bir yeniden üretim hattına dönüştürme sürecinin adıdır. Başlıca ayırıcı vasıfları, İslâm diniyle uyuşma, bir kültürel coğrafya olarak Doğu'ya özgü öğretilerin ihyası ve hem varlık hem bilginin 'Doğu'suna yönelişin yer yer tasavvufî renkler taşıyan formülasyonudur. Bu satırların yazarının ulaştığı sonuca göre "maşrıkî hikmet" tasavvuru "İslâm felsefesi" idealini gerçekleştirme çabasının yönlendirici fikri olarak yorumlanmalıdır.

İslâm felsefesinin tarihî seyrine özgü ritmi yakalamaya imkân veren geçişlerden biri İbn Sînâ'nın 'Maşrıkî hikmet'i ile Sühreverdî'nin 'İşrâkî hikmet'i arasındaki ilişki ve ayırımın taayyününde ortaya çıkmaktadır. Aristocu felsefe anlayışının ilmî bir kıymet ifade ettiğini kabul etmekle

birlikte, onun ancak İşrâkî Aydınlanma anlayışına dayalı bir ‘Nûr Metafiziği’ ile birleştirilmesiyle gerçek hikmete ulaşılacağı şeklindeki telakkîsiyle Sühreverdî, İbn Sînâ’dan hareket etmiş, ancak onu aştığı iddiasını da daima vurgulamıştır. Benzeri bir yöneliş, İbn Tufeyl’in ‘maşrıkî hikmet’i yorumlayışında gözlenmektedir. Bu tasavvurda ‘zevk’e yani vizyoner tecrübeye dayalı bilgi, gerçek metafiziğin teminatıdır. Ancak, ‘bahs’e yani nazarî araştırmalara dayalı bilgi, gerek zevkî bilgiye ulaşma için lüzumlu entelektüel hazırlık bakımından gerekse ulaşılan zevkî bilginin aklen temellendirilmesi bakımından hiç şüphesiz önemlidir. Esasen İbn Sînâ da ‘bahsî’ ve ‘zevkî’ hikmet kavramlarını kullanmış ve bir tasavvuf fenomenolojisine yönelmişti. Ancak o bütün bilgilenme süreçlerini ‘hads’ yeteneğinin o veya bu ölçüde etkili olduğu aklî süreçler olarak tanımlamakta hep ısrarlı oldu. Bu sebepten olmalı, Sühreverdî de İbn Sînâ’nın sadece lâfını ettiğine inandığı ‘maşrıkî-işrâkî hikmet’in İslâm dünyasındaki gerçek ihyacısı olduğunu ilân etmiştir.

“İlim olarak felsefe” tasavvuru ise, İslâm’ın klasik çağında felsefenin, “bilimler”le irtibatını ortaya koymakla kalmaz, onun aynı zamanda bir “ilimler sistemi”nin adı olduğu fikrini işaret eder. Bu fikirde, modernlerde olduğu gibi mutlak bir bilim-felsefe ayırımı yoktur; “felsefî ilimler” vardır ve her biri ilimler sisteminde hiyerarşik bir mevkîe sahiptir. Metafizik “küllî ilim” yahut “ilk felsefe” olarak, cüz’î ilimlere genel ilkelerini verir. Cüz’î ilimler de kendi aralarında üst-alt, küll-cüz, mütecânis-gayri mütecânis kavramlarıyla belirlenmiş bir ‘müşâreket’ ve ‘teâvün’ ilişkisi içinde tam bir organik bütünlüğü simgelerler. Sözkonusu ilimler hiyerarşisindeki mertebelenmeyi belirleyen, ilimlerin mevzûlarının ontolojik hiyerarşideki

karşılığı olduğu kadar, ‘burhân’larının ne ölçüde genel veya kapsamlı olduklarıdır.

Burhân teorisiyle yalnızca ilimler arasındaki hiyerarşinin ‘mantığı’ temellendirilmemiştir; esasen burhân, ilmî bilginin kesinlik değeriyle ilgili kriterdir. Zaten mantığı ‘ilmin mi’yârı’ kılan da onun burhân disiplinidir. Zira burhân, felsefî ilimler için ilke, kanıt, yöntem, kesinlik ve çıkarım kavramlarının tüm epistemolojik ve metodolojik gereklerini tazammun etmektedir. Burhânî oluşu sebebiyle felsefî ilimler, bu tasavvura göre, kanıtlanmış, dolayısıyla kesin bilgiler verirler; çünkü onların dayandığı önermeler kesindir. Böyle kesin önermelere dayanmayan ya da burhânî yöntemle kanıtlanmış önermelerden hareket etmeyen cedelî, hatâbî, sofestâî ve şi’rî çıkarımlar “ilmî bilgi”yi sağlayamazlar; ancak üçüncüsü hariç olmak üzere bütün öteki kıyas nevîlerinin dinî, entelektüel, sosyal ve politik hayat bakımından önemli fonksiyonlar icra ettiği de belirtilmelidir.

Burhâna dayalı bilginin aynı zamanda Kur’ân-ı Kerim’in “ilmî” tevilinin de imkânını sağladığı düşüncesinde olan İslâm filozofları, muayyen âyetler bakımından felsefî tevilin yalnızca imkânını değil gerekliliğini de savunmuşlardır. Felsefî tevil teorisi, yorumu gerektiren Kur’an âyetlerinin dine özgü bir dille ifade edildiği ve kesinlik arzeden burhânî bilgiyle açıkanabileceği varsayımı üzerine bina edilmiş, böylece felsefeye din ilmi bakımından ‘hermenötik’ bir fonksiyon yüklenmiştir.

DİPNOTLAR

1. M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (İslâm'ın Klasik Çağı) trc. İzzet Akyol, Senai Demirci vd., İz Yayıncılık İstanbul 1993, I, 30.

2. Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'în fî usuli'd-dîn,* nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Kahire 1986, II, 71-72.

3. bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* İstanbul 1993, s. 179.

4. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme,* nşr. Abdurrahmân Bedevî, 2bs., Kuveyt-Beyrut 1980, s. 16-17.

5. Hikmet teriminin anlamları ve Kur'an'da hadîs-i şeriflerdeki kullanımı için bk. Ebû Abdullâh ez-Zübeyrî, "el-Hikme", *Mecelletü'l-hikme,* sy. 1, Leeds, United Kingdom 1414/1993, s. 13-25.

6. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* E. J. Brill, Leiden 1970, s. 20, 22, 32.

7. Rosenthal, *a.g.e.,* s. 340.

8. *A.g.e.,* s. 35-40.

9. *A.g.e.,* s. 198-201.

10. *A.g.e.,* s. 202-203.

11. *A.g.e.,* s. 194-239.

12. Ignaz Goldziher, "Stellung der Alten islamischen Ortodoxise zu den antiken Wissenschaften" (*Abh. Königl. Preuss. Akad. Wiss.,* sy. 8, Budapeşte 1915). Bu makâlenin Arapça tercümesini A. Bedevî yayınlamıştır. bk. *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye,* 3bs., Kahire 1965, s. 123-167: İng. trc. için bk. "The Attitude of Orthodox Islam Toward the 'Ancient Sciences' ", nşr. ve trc. Merlin L. Swartz, *Studies on Islam,* New York, Oxford 1981, s. 185-215 (Biz bu tercümeye müracaat ettik).

13. Goldziher, "The Attitude of Ortodox Islam Toward the 'Ancient Sciences' ", s. 185-193.

14. Goldziher, *a.g.m.,* s. 196-198.

15. *A.g.m.,* s. 204-206; özetle aktardığımız fetvânın Arapça metni için bk. Tevfîk et-Tavîl, *Kıssatu's-sırâ'i'd-dîn ve'l-felsefe,* 3bs., Kahire 1979, s. 132-133.

16. Tevfîk et-Tavîl, *a.g.e.,* s. 126-129; din âlimlerinin felsefe karşısındaki tutumları için ayrıca bk. Mustafa Abdurrâzık, *Temhîd li târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye,* 3bs., Kahire 1933, s. 82-94.

1. Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh 1981, s. 69-71; müellif *The Need for a Sacred Science* (Richmond, 1993) adlı eserinde de 'philosophia perennis' terimiyle Gelenek (Tradition) kavramı ve ünvanını bu kavramdan alan Gelenekçi (Traditionalist) ekolün temel yaklaşımı arasındaki münasebetleri bir kez daha ele alır ve bu ekolü 'philosophia perennis' anlayışının hakiki mümessili sayar. 'Philosophia perennis'in 'din' ile irtibatı konusunda ise, ekolün dinlerin –telfikini değil– müteâl birliğini öngörürken bu terimi esas aldığını belirten Nasr, bizzat bu terimin mazmunu sebebiyle müteâl birlik ile kastedilen şeyin dinî eklektisizm ve senkretisizm şeklinde anlaşılmaması gerektiği üzerinde ısrar eder (bk. *The Need.,* s. 53-68). Hinduların 'sanatana dharma'sına, müslümanların 'el-Hikmetü'l-hâlide'sine tekabül eden (philo-)sophia perennis tasavvurunun, 'Traditionalist' ekolce ortaya konan çağdaş ifadesinin, din araştırmaları için en uygun zemini oluşturduğunu belirten Adnan Aslan bunu üç gerekçeye dayandırır: a) Bu hikmet anlayışı seküler ve profan yöntemlerin hilâfına kudsiyete en yüksek değeri verir; b) Bu anlayıştaki bir araştırmacı hikmetin dönüştürücü gücüne inanır; c) Modernitenin doğurduğu problemlere uygun çözümlerin üretileceği alternatif bir kültürel muhit, yalnızca bu hikmet anlayışıyla oluşturulabilir. Aslan, 'philosophia perennis' anlayışının, dinleri mutlak hakikatın tezahürleri olarak değerlendirmesinden ötürü dine 'pluralistic' yaklaşım için de elverişli bir zemin oluşturduğu kanaatindedir. bk. *Ultimate Reality and its Manifestations in the Writings of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, University of Lancester 1995,s. 66-67, 284. Anılan doktora tezi *Religious Pluralism in Chrstian and Islamic Philosophy*: *The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* adıyla basılmıştır. Richmond: Curzon Press 1998.
2. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* nşr. Rıda-Teceddüd, Tahran 1981, s. 300.
3. *A.g.e,* s. 303-304.
4. *A.g.e.,* s. 383.
5. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem,* nşr, Hayât el-îd Bû Alvân, Beyrut 1985, s. 37-43.
6. *A.g.e.,* s. 72-75.
7. *A.g.e.,* s. 106-109.

8. *A.g.e.,* s. 75.

9. *A.g.e.,* s. 77, 90-91.

10. *A.g.e.,* s. 95-96.

11. *A.g.e.,* s. 113, 121, 128-129, 155, 200.

12. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ,* nşr. Nizâr Rıdâ, Beyrut, 1965, s. 11-28.

13. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide* (*Câvîdân Hırad*), nşr. Abdurrahmân Bedevî, 3bs., Beyrut 1983, s. 375-376.

14. Eser hakkında bk. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,* basılmamış doktora tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 83-92.

15. Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, 2bs., Beyrut 1980, s. 2-4.

16. *A.g.e.,* s. 7, 8, 11, 28, 44, 126, 160, 288; ayrıca bk. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,* s. 93-97.

17. Franz Rosenthal, *Menâhicu'l-ulemâi'l-müslimîn fi'l-bahsi'l-ilmî,* Ar. trc. Enîs Ferîha, 4bs., Beyrut 1983, s. 189-190 (Bu eser müellifin *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* [Roma 1947] adlı eserinin tercümesidir. Biz aslına ulaşamadığımız için Arapça tercümesinden yararlandık).

18. Tevhîdî, *el-Mukâbesât,* nşr. Ali Şalk, Beyrut 1986, s. 167.

19. Rosenthal, *a.g.e.,* s.193-197.

20. Câhız, *Hristiyanlığa Reddiye* (seçmeler), trc. Osman Cilâcı, Konya 1992, s. 77-79.

21. Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm,* nşr. A. Abdulhamîd Gurâb, Riyad 1408/1988, s. 183.

22. Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East,* Oxford, New York 1990, s. 17, 22.

23. *A.g.e.,* s. 41.

24. *A.g.e.,* s. 43-46.

25. Roger Arnaldez, *el-Fevzu'l-asgar*'ın terceme ve neşrine giriş (Fr. trc. R.Arnaldez; Ar. nşr. Sâlih Udayme) Beytü'l-hikme: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1987, s. 7.

26. İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asgar* (aynı nşr.), s. 40-41.

27. *A.g.e.,* s. 81.

28. *A.g.e.,* s. 93-94.

29. *A.g.e.,* s. 111.

30. *A.g.e.,* s. 128.

31. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam,* Leiden 1986, s. 3, 10.

32. bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* İstanbul 1996, s. 77-81.

33. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve,* nşr. Salâh es-Sâvî, Tahran 1977, s. 277-278.

34. *A.g.e,* s. 270-271.

35. *A.g.e.,* s. 292.

36. *A.g.e.,* s. 318.

37. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ,* Beyrut ts., IV, 126.

38. *A.g.e.,* s. 179.

39. Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm,* s. 101-103.

40. Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed,* nşr. E.K. Rowson, Beyrut 1979, s. 68-76.

41. Rowson, anılan neşre giriş, s. 24.

42. Âmirî, *a.g.e,* s. 59.

43. *A.g.e.,* s. 75.

44. Belhî'nin ilmî ve ahlâkî şahsiyeti için bk. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlmi'nin Teşekkülü,* s. 128-133.

45. bk. Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire 1950, I, 97, 102-105, 110-112, 244 vd., 372-375

46. Ferîd Cebr'in atıfları Gazzâlî'nin *İhyâ, el-Mişkât, el-Munkiz, el-Kıstâs…* gibi eserlerinin ve kendi yazdığı *Notion de la Certitude chez Ghazali* adlı eserin türlü yerlerinedir. bk. "Müşkiletü'l-Ma'rife beyne Aristû ve'l-Gazâlî (4): Beyne'l-hakîmi'l-Yunânî ve'n-nebiyyi's-Sâmî", *el-Maşrık*, sy. 54/2, Beyrut 1960, s.265-268. Fazlur Rahman, Gazzâlî'den önce İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ilimlerin nebevî menşei fikrinden hareketle nübüvveti ispat etmeye yöneldiğini hatırlatıyor. İbn Hazm'e göre de insanlığın kültürel ve ilmî gelişimi, bir dizi peygambere gelen vahiy olmasaydı

gerçekleşemezdi. Tıp, farmakoloji, astronomi gibi ilimler nihayette bir peygamberle başlayabilecek ilk öğretimle ortaya konabilirdi. Tıpkı lisanı bir ilk öğretenin olması gerektiği gibi. İbn Hazm bu ilimlere tarım, dokuma, inşaat ve denizcilik sanatlarını da katmaktadır. (krş. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal,* nşr. Muhammed İ. Nasr, Abdurrahmân Umeyre Riyad/Cidde, 1402/1982, I, 140-142.) Fazlur Rahman beşerî kültürün gelişimini nebevî bir menşe'e bağlama fikrinin eski Yunan'daki şekillerine de işaret etmektedir. bk. *Prophecy in İslâm: Philosophy and Orthodoxy,* London 1958, s. 93-94, 111/dn.4, 112/dn.9.

47. Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens,* sy. 31, Leiden 1988, s. 3, 8-11.

48. Rosenthal, *a.g.e.,* s. 12; krş. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Dâru Sadr,* Beyrut ts., I, 32.

49. Rosenthal, *a.g.e.,* s. 13-15; krş. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye,* II, 523.

50. Sadreddin Muhammed eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliyye fi'l-esfâri'l-akliyye el-erba'a,* el-Mektebetu'l-Mustafavî, Kum ts., (*el-Cüzü's-sânî, es-Sifru's-sânî*). V, 206-207.

51. *A.g.e.,* s. 208-211, 216.

52. Taşköprîzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm,* nşr. K.Kâmil Bekrî, Abdulvehhâb Ebu'n-nûr, Kahire 1968, I, 314-315, 320.

1. bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition,* E. J. Brill, Leiden 1988, s. 115-117; ayr. bk. Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın Mantıku'l-Meşrikıyyîn'i Üzerine Bir İnceleme-I", *Yedi İklim,* sy. 56, İstanbul 1994, 56-59.

2. bk. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlucya,* nşr. A. Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* içinde, Kahire 1947, s. 43, 53, 58, 61, 72; filozofun *Uyûnu'l-hikme* adlı eserine yazdığı şerhte, Fahreddin er-Râzî İbn Sînâ'nın "el-Hikmetu'l-Maşrıkıyye" adlı kitabına sarih şekilde atıfta bulunmaktadır. bk. Râzî, *Şerhu Uyûnu'l-hikme,* Tahran 1415 h., II, 6, 13.

3. bk. İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitabi'n-Nefs li-Aristâtâlîs,* nşr. A. Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* içinde, s. 83, 86, 94, 95, 110 ve tür. yer.

4. İbn Sînâ sözkonusu “maşrıkî literatür”e üç kez atıfta bulunmaktadır. bk. *a.g.e.,* s. 83, 110, 116.

5. msl. bk. *a.g.e.,* s. 77, 106.

6. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık* (el-Medhal) nşr. G. Anawati, Mahmut el-Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 10.

7. İbn Sînâ’nın son dönemlerinde yazıldığı anlaşılan bu mektup ilk kez Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilmiştir. bk. *Aristû inde’l-Arab,* s. 119-122. Daha sonra filozofun *el-Mübâhasât* adlı eserinin yeni bir neşrine mulhak olarak yayınlanmıştır. (nşr. Muhsin Beydârfer, Kum 1413 h., s. 371-375).

8. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât,* s. 372-374.

9. *A.g.e.,* s. 375.

10. Aynı yer.

11. Bedevî, *Aristû inde’l-Arab,* Giriş, 24, 26-27.

12. İbn Sînâ, *Mantıku’l-Maşrıkıyyîn,* Kahire 1910, s. 2-4.

13. *A.g.e.,* s. 36, 78; İbn Sînâ’nın günümüze *Kitâbu’l-Hikmeti’l-Maşrıkıyye* adıyla ulaşan bir yazması tabiiyyata dairdir ve *eş-Şifâ’*dan yapılmış iktibaslardan oluşmaktadır. Metinde *eş-Şifâ’*dakilerden farklı bir fikir bulunmamaktadır. bk. Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın Mantıku’l-Meşrikıyyın’i Üzerine Bir İnceleme-I”, s. 59, 60/dn. 16.

14. msl. bk. İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzân,* nşr. Ahmed Emîn, Kâhire 1952, s. 45-46, 49-50, 52.

15. C. A. Nallino, “Muhaveletu’l-muslimîn icad felsefe şarkıyye” (“Filosofia “orientale” od “illuminnativa” d’Avicenna?”, *Rivista degli studi orientali,* X, 1925, 433-467’den), Ar. trc. A. Bedevî, *et-Türâsü’l-Yûnânî fi’l-hadârati’l-İslâmiyye,* 3bs., Kahire 1965, s. 245-296.

16. Nallino, *a.g.m.,* s. 252-266; krş. Ca’fer Âli Yâsîn, *Felâsife Müslimûn* Kahire-Beyrut 1407/1987, s. 95-100.

17. *A.g.m.,* s. 270-293.

18. A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri,* trc. İsmail Yakıt, İstabul, 1986, s. 39-41/dn. 15.

19. S. Pines, “La “Philosophie Orientale” D’Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* Paris 1953, XXVII, 5-37.

20. Bedevî, *Aristû inde’l-Arab,* Giriş, s. 28.

21. S. Pines, *a.g.m.,* s. 10-11.

22. bk. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi,* s. 40-41/dn. 15.

23. Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital,* İng. trc. W. R. Trak, Irving, Texas 1980, s. 35-36, 162-164; maşrık/magrib terimlerinin *Hayy b. Yakzân* metninde (İng. trc.) geçtiği yerler için ayrıca bk. *a.g.e.,* s. 141-142, 145-146.

24. Corbin, *a.g.e.,* s. 36-37.

25. *A.g.e.,* s. 37-41.

26. Pines, *a.g.m.,* s. 23, 25.

27. Corbin, *a.g.e.,* s. 273-275.

28. krş. Bedevî, *Aristû inde’l-Arab,* s. 23.

29. H. V. B. Brown, “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* nşr. S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Oxford 1972, s. 35-37.

30. Brown, *a.g.m.,* s. 40-41.

31. *A.g.m.,* s. 42-43.

32. *A.g.m.,* s. 44.

33. Bedevî, *Aristû inde’l-Arab,* s. 26.

34. Brown, *a.g.m.,* s. 45.

35. *A.g.m.,* s. 46-47; krş. İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme,* nşr. A. Bedevî, 2bs., Kuveyt-Beyrut 1980, s. 29; a. mlf., *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (II), nşr. G. Anawati, Saîd Zâyid, Kâhire 1960, s. 382.

36. L. E. Goodman, *Avicenna,* London 1992, s. 39; Dimitri Gutas 1994 yılında İbn Tufeyl’in, İbn Sînâ’nın Maşrıkî Hikmet’ine yaklaşımı üzerine yazdığı bir makalesinde o devirde ‘maşrık’ ile *bilâd Horâsân*’ın kastedildiğini yineliyor ve 1988 yılında yazdığı adı geçen eserinde savunduğu fikre (yani maşrıkîler, Horasanlılardır fikrine) ilâve edeceği bir şey olmadığını imâ ediyor. bk.

Gutas, “İbn Tufayl on Ibn Sînâ’s Eastern Philosophy”, *Oriens,* Leiden 1994, XXXIV, 223/dn. 2. (aş. bk.)

37. Goodman, *a.g.e.,* s. 40.

38. *A.g.m.,* s. 41-42; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât,* nşr. Süleymân Dünyâ, Kahire 1958, III-IV, 903-904.

39. *A.g.e.,* s. 51, 62.

40. Parviz Morewedge, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), part I”, *Journal of the American Oriental Society,* sy., 4, 1972, XCIV, 467-476.

41. *A.g.m.,* s. 474.

42. *A.g.m.,* (Part II), *JAOS,* sy., 1, XCII, 9.

43. *A.g.m.,* (Part II), s. 14-15.

44. Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital,* s. 120.

45. Porfiryus eleştirisi için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât,* nşr. S. Dünyâ, 3bs., Kahire, ts., III, 270-271; ‘kendinden geçme durumu’ ile ilgili olarak bk. *a.e.* (Kahire 1958), III-IV, 851.

46. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnu ve’t-tûrâs,* 5bs., el-Mağrib 1986, s. 101-102.

47. bk. Câbirî, *a.g.e.,* s. 107-113.

48. *A.g.e.,* s. 114-115.

49. *A.g.e.,* s. 136-139, 140-141.

50. *A.g.e.,* s. 156-158.

51. Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, *İbn Sînâ ve telâmizetuhu’l-Lâtîn,* Kahire 1986, s. 70.

52. Hudayrî, *a.g.e.,* s. 71.

53. Ca’fer Âl Yâsîn, *Felâsife Muslimûn,* Kahire-Beyrut 1987, s. 100-102.

54. *A.g.e.,* s. 108-109.

55. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition,* s. 115-122.

56. Gutas, *a.g.e.,* s. 123-124.

57. *A.g.e.,* s. 126-129, 136-137.

58. *A.g.e.,* s. 126-128.

59. *A.g.e.,* s. 130/dn. 28.

60. *A.g.e.,* s. 46/dn. 10; krş. *a.e.,* s. 21.

61. İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif,* nşr. Corc Kettûra, Beyrut 1978, s. 143-144.

62. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfût,* nşr. M. Bouyges, 3. bs., Beyrut 1992, s. 421 (Eserin Türkçe tercemesi Kemal Işık ve Mehmet Dağ tarafından yapılmıştır. bk. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 228).

63. bk. Câbirî, *Nahnü ve't-türâs,* s. 116-119.

64. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân,* nşr. Albert N. Nadir, 4 bs., Beyrut 1993, s. 15-16.

65. Eserin genel çerçevesi ve muhtevası için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* İstanbul 1996, s. 110-130.

66. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân,* s. 17-23.

67. Dimitri Gutas, "İbn Tufayl on Ibn Sînâ's Eastern Philosophy", *Oriens,* Leiden 1994, XXXIV, 223-229.

68. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık* (el-Medhal), s. 10; krş. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân,* s. 22

69. Gutas, *a.g.m.,* s. 231.

70. bk. *Hayy. b. Yakzân,* s. 18-19; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* nşr. Süleymân Dünyâ, Kahire 1958, III-IV, s. 828-830, 833-835.

71. Gutas, *a.g.m.,* s. 233-234, 239-241.

72. bk. Mübahat Küyel-Türker, "İbn Sînâ ve "Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* haz. A. Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984, s. 769-792; daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ'nın burada açıklanan fikirleri "fî makâmâti'l-ârifîn" başlıklı metinde yer almaktadır. bk. *el-İşârât ve't-tenbîhât,* III-IV, s. 789-835, Mübahat Türker-Küyel'in İbn Sînâ'nın Maşrıkî felsefesinde gnostik ve esoterik bir boyut görmekle eleştirdiği Seyyid Hüseyin Nasr, meseleye şöyle bakmaktadır: Müslüman Peripatetiklerin üstâdı olan filozof, hayatının sonuna doğru, daha geniş bir eserin ilk bölümü olan *Mantıku'l-maşrıkıyyîn*'i yazmış, burada *eş-*

Şifâ türü eserlerinin avâm için, Maşrıkî felsefenin ise seçkinler için kaleme alındığını belirtmiştir. Onun külliyâtına baktığımızda aralarında Peripatetik eserlerinden farklılık arzeden, *Mantıku'l-Maşrıkıyyîn, el-İşârât ve't-tenbîhât* (son üç bölüm), *Risâle fi'l-ışk, Hayy b. Yakzân, Risâletu't-tayr, Salamân ve Absâl* gibi, Maşrıkî felsefesini yansıtan eserlerin bulunduğunu görürüz. Onun 'esoterik felsefe'si bu eserlerde ifadesini bulmuştur; zira tasavvufî bir içeriğe sahiptirler. Özellikle sembolik hikayelerindeki 'Maşrık' sembolizmi ile Melekiyyât (Angelology) bu felsefenin merkezî temalarını oluşturur. İbn Sînâ Peripatetik öğretileri nefyetmemiş farklı bir ışık altında yorumlamıştır. Böylece magrıbî yorumcularca ciddiye alınmasa da, İslâm dünyasında büyük bir anlam taşıyan "Maşrıkî Felsefe"ye ulaşmış ve daha sonra Sühreverdî tarafından geliştirilecek olan "İşrâkî Hikmet"in istikametini işaret etmiştir. bk. Nasr, *Three Muslim Sages,* 2bs. Delmar, New York 1969, s. 43-45.

73. bk. Nallino, *a.g.m.,* .s. 270-271; Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî kendi hazırladığı *el-Mebâhisü'l-Maşrıkıyye* (I-II, Beyrut 1410/1990) neşrine yazdığı girişte Râzî'nin fikrî grafiğini şu şekilde tespit ediyor: Eş'arî başlangıç ı İbn Sînâcı eğilimler ı Kelâmî Eflâtunculuk ı İbn Sînâ aleyhtarlığı ı Felsefe-Kelâmın imtizacı ı Kur'an'a dönüş. *el-Mebâhisü'l-Maşrikiyye* ikinci aşamaya denk gelen bir erken dönem eseri olup eserin adı İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye*'sinden mülhemdir. Şu farkla ki İbn Sînâ, el-Hikmetü'l-Maşrıkıyye'yi 'Magrıbî-Meşşâî' felsefeye karşı koyarken, Râzî *el-Mebâhisu'l-Maşrıkiyye*'yle aynı zamanda İbn Sînâ'nın Maşrıkî Hikmetine yer yer muhalefet etmiştir. bk. Anılan giriş, s. 40-41, 71-82. Öyle anlaşılıyor ki Râzî de dinî inançlar bakımından yeniden gözden geçirilmiş bir 'İslâm Felsefesi' oluşturmanın gayreti içindeydi.

1. H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi,* Tahran 1946, s. 18; zkr. R. Arnaldez, "Ishrâkıyyûn" md., *EI*^{2} (İng), IV, 120-121.

2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* adlı eserindeki mantıkî önermelerinin, anlaşıldıktan sonra 'anlamını' yitirceğini belirtir ve onları yukarı çıktıktan sonra itilmesi gereken

bir merdivene benzedir. bk. İng. Trc. D. F. Pears, & B. F. McGuinness, London 1981, s. 74, paragraf 6.54.

3. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica II* içinde, Tahran-Paris 1952, s. 9-13.

4. Meselâ Sühreverdî, Meşşâîlerin Küllîlerle ilgili tasavvurlarını eleştirirken 'fasıl' kavramı (bk. *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 20-21); görme olayının görünen ile gören arasındaki engelin kalkması olarak açıklanması (*a.e.*, s. 134-135) ve İlâhî İlm'in hem Zât'a hem eşyaya taalluku (s. 150) hakkında "İşrakî Kaide"ler zikretmektedir.

5. *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 156-157.

6. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 3bs., Delmar, New York 1976, s. 61-62.

7. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh*, nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib, Trablus 1988, s. 33-34.

8. *A.g.e.*, s. 35-38.

9. *A.g.e.*, s. 41.

10. *A.g.e.*, s. 375-377.

11. *A.g.e.*, s. 381.

12. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî, Tahran 1372, s. 16-20.

13. *A.g.e.*, s. 21-22, 25.

14. *A.g.e.*, s. 26-27.

15. Kutbeddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Kum ts., s. 3-6, 12.

16. H. Corbin, "Suhrawardi d'Alep (1191) fondateur de la doctrine illuminative (ıshraqi)" *(Société des Etudes Iraniennes*, Paris 1939*)*, Ar. trc. A. Bedevî, *Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm* içinde, Kuveyt 1978, s. 100-102.

17. *Hikmetü'l-İşrâk*, s.10.

18. Corbin, *a.g.e.*, s. 111-112.

19. A. Bedevî, *Şahsiyyât kalika fi'l-İslâm* şeklinde adı geçen edisyonunda *Âvâz-ı Perr-i Cebrail*'in P. Kraus'un evrâk-ı metrûkesinden L. Massignon'a intikal etmiş ve muhtemelen Kraus tarafından yapılmış bir Arapça tercümesini (Kraus ve Corbin'in konuyla ilgili bir makalesinin ikinci bölümüyle birlikte) neşretmiştir. Corbin'in sözünü ettiği vizyon için bk. *Şahsiyyât,* s. 144. Bu eserdeki sembolizm ile mantikî spekülasyon arasındaki ilişkiyi ayrıca Antony K. Tuft incelemiştir. bk. "Symbolism and Speculation in Suhrawardî's The Song of Gabriel's Wing", *Islamic Philosophy and Mysticism,* nşr. P. Morewedge, New York 1981, s.207-221.

20. Corbin, *a.g.e.,* s. 113.

21. bk. Fârâbî, *el-Cem'i beyne re'yeyi'l-hakîmeyn,* nşr. A. N. Nader, 4 bs., Beyrut 1968, s. 74, ayr. bk. Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" trc. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi,* s,. 24, İst., 1984, s. 100; İbn Sînâ, *Rîsâle Adhaviyye fî emri'l-meâd,* nşr. S. Dünyâ, Kahire 1949, s. 81-92.

22. *Hikmetü'l-İşrâk,* s. 14-18-21.

23. Antony K. Tuft, "Symbolism and Speculation in Suhrawardi's The Song of Gabriel's Wing", s. 209.

24. *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 73-74.

25. *A.g.e.,* s. 106-107.

26. Hasan Hanefî, *Dirâsât İslâmiyye*, Mektebetü'l-Encilû el-Mısriyye, Kahire ts., s. 294-297.

27. *A.g.e.,* s. 310-312, 318-319.

28. *A.g.e.,* s. 324.

29. *A.g.e.,* s. 330-331.

30. *A.g.e.,* s. 339-340.

31. *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 107-110.

32. *A.g.e.,* s. 110-120.

33. *A.g.e.,* s.121-123.

34. bk. S.H.Nasr, “Shihâb al-din Suhrawardi Maqtûl”, M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 2 bs., Karaçi 1983, I, 388 -390.

35. *Hikmetü’l-İşrâk*, s. 114-116.

36. *A.g.e.*, s. 110-114.

37. *A.g.e.*, s. 134-135.

38. Robert Avens, “Henry Corbin and Suhrawardî’s Angelology”, *Hamdard Islamicus*, Pakistan 1988, sy. 1, XI, 3-4.

39. *A.g.m.*, s. 6-8.

40. *A.g.m.*, s. 12-14.

41. *A.g.m.*, s. 15-16.

42. Ian Richard Netton, “The Neoplatonic Subsrate of Suhrawardi’s Philosophy of Illumination: *Falsafa* as Tasawwuf”, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, nşr. Leonard Lewisohn, London 1992, s. 253-259.

1. Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Hudûd*, nşr. P. Kraus, *Muhtâr Resâil Câbir b. Hayyân* içinde, Kahire 1354/1935, s. 100, 104, 110.

2. Kindî, “Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli’l-felsefe”, *Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* I, nşr. M. A. Ebû Ride, Kâhire, 1950, s. 363-384; filozof hakkında bilgi veren tabakat kitapları Kindî’nin ilimler taksimiyle ilgili olup —günümüze ulaşmayan— *Kitâb Mâiyyeti’l-ilm ve aksâmih* ve *Kitâb Aksâmi’l-ilmi’l-insî* adlı iki eserini zikretmekteler. Filozofun mevcut eserlerinden hareketle onun ilimler şemasını ortaya koyan bir metin için bk. Hişâm M. el-Âlûsî, *Felsefetü’l-Kindî*, Beyrut 1985, s. 10-25.

3. bk. “Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ”, *Resâil.*, s. 172-174.

4. bk. “Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ”, *Resâil.*, s. 97-98.

5. Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh alâ sebîli’s-sa’âde*, nşr. S. Halîfât, Ammân 1987, s. 220-223.

6. Fârâbî, *et-Tevtia (ev er-Risâle elletî suddira bihâ el-mantık)* nşr. Refik el-Acem, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* içinde, Beyrut 1985, s. 57-58.

7. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* nşr. M. Fahrî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut 1987, s. 62-65.

8. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* nşr. Osman Emîn, 3bs., Kâhire 1968, s. 120-121.

9. Hârizmî'nin felsefeye bakışı ve bu bakışın Fârâbî, İbn Ferigûn ve Âmirî ile mukayesesi için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* s. 229-242.

10. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ,* Beyrut 1957, I, 266-267.

11. Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbı'l-İslâm,* nşr. A. Abdulhamîd Gurâb, Riyad 1408/1988, s. 80-89.

12. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyat* (I), nşr. G. C. Anawati, S. Zâyed, vd., Kahire 1960, s. 3-6.

13. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme,* nşr. A. Bedevî, 2 bs., Beyrut-Kuveyt 1980, s. 16-17; *eş-Şifâ*'nın farklı nüshalarında felsefe yerine hikmet teriminin kullanılışıyla ilgili yoğun örneklere meselâ Mantık (medhal) bölümünde raslanmaktadır. Nâşirler daima hikmet yerine felsefe teriminin kullanıldığı nüshayı tercih etmişlerdir. Ancak *Uyûnu'l-hikme* örneğinde izlenebildiği gibi filozof için hikmet terimi en az felsefe kadar tercihe şâyândır. Netice olarak felsefî/hikemî ilimler (ulûm) vardır; bunlar teorik (metafizik, matematik, fizik) ve pratik (ahlâk, ev idaresi, siyâset) kısımlarına ayrılmaktadır. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Medhal),* nşr. G. C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî Kahire, s. 12-14.

14. Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife,* nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, Kahire 1331h., s. 3, 74, 78.

15. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa,* nşr. Maurice Bouyges, 4 bs., Beyrut 1986, I, 12-13.

16. Hasan Mecîd el-Abîdî, *el-Ulûmu't-tabî'iyye fî felsefeti İbn Rüşd,* Beyrut 1995, s. 15-22.

17. İbn Haldûn, *Mukaddime,* nşr. Ali Abdulvâhid Vâfî, Kahire III, 1025-1027, 119-1120.

18. Kindî, *Resâil.,* I, 106-112.

19. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye (el-mulakkab bi Mebâdii'l-mevcûdât)* nşr. Fevzî M. Neccâr, 2 bs., Beyrut 1993, s. 31 vd.

20. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (I), s. 27.

21. *A.g.e., II,* s. 435.

22. Fârâbî, *Risâletu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde,* s. 224.

23. Hârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm,* nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, 2 bs., Beyrut 1989, s. 154.

24. İbn Sînâ, “Fî aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye”, *Tis’u Resâil* içinde Kustantiniyye 1298, s. 72-73; benzeri bir terminoloji ve yaklaşım için krş. Gazzâlî, *Makâsıd.,* s. 75-77.

25. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science,* Kuala Lumpur 1992, s. 46-47.

26. Bakar, *a.g.e.,* s. 49, 54-55; Âmirî’nin de “hikemî ilimler”i, hissiyye (fizik ilimler), akliyye (metafizik), her ikisi müşterek (matematik) şeklinde ayırdığı vurgulanmalıdır. bk. *el-İ‘lâm bi menâkıbi’l-İslâm,* s. 81.

27. bk. *A.g.e.,* s. 69-89.

28. Kindî, “Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ”, *Resâil.,* s. 104-105; ayr. bk. “Risâle fî kemmiyyeti kütûbi Aristûtâlîs..”, *Resâil.,* s. 382-376.

29. Âmirî, *el-İ’lâm bi menâkıbi’l-İslâm,* s. 83-101.

30. Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm,* s. 130-131

31. Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille,* nşr. Muhsin Mehdî, 2. bs., Beyrut 1991, s. 50-62.

32. Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm,* s. 131-132.

33. Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille,* s. 47-48.

34. İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme,* s. 16-17.

35. Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife,* s. 75-76.

36. bk. İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi,* nşr./trc. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 64.

37. İbn Haldûn, *Mukaddime,* nşr. A. Abdulvâhid Vâfî, III, 1123.

38. Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbîh alâ sebîli’s-saâde,* s. 224; a. mlf., *Kitâbu’l-Mille,* s. 52; İbn Sînâ, *Uyûnu’l-hikme,* s. 16-17; a. mlf., *eş-Şifâ, el-İlâhiyyat* (I), s. 3-4; a. mlf., *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Medhal),* s. 12; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâbadettabîa,* I, 12.

39. Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm,* s. 68; a. mlf., *Risâletü’t-Tenbih.,* s. 231.

40. Hârizmî, *Mefâtîhu’l-ulûm* s. 53; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, (el-Medhal),* s. 16; Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife,* s. 3; Umeydî, *el-Ulûmu’t-tabîa fî felsefeti İbn Rüşd,* s. 15.

41. Fârâbî, *Risâletu Tenbîh.*, s. 224; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (I), s. 3-4.; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâbadettâbîa,* I, 12.

42. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* s. 120-123; Osman Bakar, *Classification.,* s. 142-143.

43. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (I), s. 14-15; filozofun metafizik ilmine bakışı ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği,* Ankara 1985, s. 37-42.

44. bk. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II,* s. 300; İbn Sînâ'nın teleolojik fikirleri için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* s. 155-159.

45. İbn Sînâ, *Mantıku'l-Maşrıkıyyîn,* s. 6-7.

46. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî, İlâhiyyat* (*The Metaphysica of Avicenna* [İbn Sînâ] adıyla) İng. trc. P. Morewedge, New York 1973, s. 13.

47. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* s. 102-103 aslında Fârâbî de "Hareketli Küreler" ilminden bahsediyor. Filozofa göre bu disiplin hendesenin bir cüzü değil ama onun 'taht'ında. Tıpkı optik ilmi gibi 'hendesî' bir temele sahip. bk. *Kitâbu'l-Burhân,* s. 64.

48. Osman Bakar, *Classification.,* s. 137-139; matematiğin felsefî eğitimin başlangıç müfredatını teşkil etmesi hakkında bk. Kindî, "Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs", *Resâil,* s. 364; ayr. bk. Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular,* trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul 1995, s. 81-82.

49. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm,* s. 111.

50. *A.g.e.,* s. 117-120.

51. Osman Bakar, *Classification.,* s. 141-142; bu arada İbn Haldun'un 'tarım'ı (el-filâha) tabiiyyâtın önemli bir branşı olarak ele aldığını belirtelim. bk. *Mukaddime,* III, 1144-1145.

52. Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm,* s. 154, 179-206, 275-284.

53. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyyât (es-Simâu't-tabîî),* nşr. Said Zâyed, Kahire; s. 7-8. Aristo'nun eserlerine tekabül ettirilmiş aynı tasnifi İbn Rüşd'ün de tekrarladığı anlaşılıyor. bk. H. M. el-Ubeydî, *el-Ulûmu't-tabî'iyye fî felsefeti İbn Rüşd.,* s. 25-26.

54. İbn Sînâ, "Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", *Tis'u Resâil* içinde, s. 74-75.

55. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî, İlâhiyyat* (İng. trc.), s. 11; filozofun *eş-Şifâ*'da kullandığı Arapça terimler ise sırasıyla ilmu'l-ahlâk, tedbîru'l-menzil, tedbîru'l-medîne (ilmu's-siyâse)dir. İbn Sînâ'ya göre bütün bu amelî ilimlerin anafikirleri itibariyle doğruluğu nazarî burhân ve şer'î şehâdet (şeriata uygunluk) ile test edilir. Tafsilâta ilişkin belirlemeler de ilâhî şerîatla sağlanır. Aynı vurguyu *Uyûn*'da da yapan İbn Sînâ, orada şu terimleri tercih etmiştir: hikme hulkiyye, hikme menziliyye, hikme medeniyye. bk. *Uyûnu'l-hikme,* s. 16.

56. 'İlmu'l-ahlâk'ın İslâm felsefesi tarihindeki İbn Miskeveyh ile tamamlanan teşekkül süreci üzerine müstakil bir inceleme için bk. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,* basılmamış doktora tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989; ahlâk disiplininin İslâm düşüncesinin genel çerçevesi içindeki yerini belirleyen önemli bir eser de Mustafa Çağrıcı imzasını taşımaktadır. bk. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk,* İstanbul 1989.

1. Kindî, *Resâil.,* s. 111-112.

2. *A.g.e.,* s. 114 vd; İhvan da Kindî'nin dayandığı Öklidyen ilkeleri, burhânî kıyasların dayandığı ilkeler olarak bir bir sayar. bk. *Resâil* I, 438; İhvân'a göre burhân sanatı zaten "hendesî" ve "mantıkî" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. bk. *a.e.,* s. 444.

3. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* nşr. M. Fahrî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut 1987, s. 17-96; Aristo'nun "II. Analitikler"inin İslâm dünyasındaki yansımaları için bk. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi,* İstanbul 1983, s. 100-102.

4. Meselâ bk. *eş-Şifâ, el-Mantık* (el-Burhân), nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, Kahire 1956; *en-Necât (mine'l-garki fî bahri'd-dalâlât)* nşr. M. T. Dânişpejûh, Tahran 1364, s. 126-185; *Uyûnu'l-hikme,* nşr. A. Bedevî, 2. bs., Küveyt-Beyrut 1980, s. 11-12.

5. bk. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Burhân,* nşr. C. Butterworth, A. Abdulhamid Hüreydî, Kahire 1982.

6. Meselâ bk. Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife,* Kahire 1331 h., s. 63-71; ayr. bk. *Mi'yâru'l-ilm,* nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut 1410/1990, s. 178-183.

7. İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 7.

8. *A.g.e.,* s. 144-151.

9. Gazzâlî, *Makâsıd.,* s. 6.

10. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 19-20.

11. *A.g.e.,* s. 21-25.

12. Gazzâlî, *Makâsıd.,* s. 50.

13. İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 113-122.

14. Gazzâlî, *Makâsıd.,* s. 51-57: aslında bu ayrıştırmaları İbn Sînâ da yapmaktadır. Krş. *Uyûnu'l-hikme,* s. 12-13. (aş. bk.)

15. *A.g.e.,* s. 58-60.

16. İbn Sînâ, *en-Necât.,* s. 126; filozof *en-Necât*'ta mütevâtirâtı burhânî önermeler arasında saymazken, *Uyûnu'l-hikme*'de onu da dahil etmektedir. bk. *Uyûn.,* s. 11.

17. Gazzâlî, *Makâsıd.,* s. 51.

18. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme,* s. 11-14.

19. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 62.

20. İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 126-128.

21. Gazzâlî, *Makâsıd.,* s. 64-65.

22. İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 128-130.

23. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme,* s. 11.

24. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 59-60.

25. *A.g.e.,* s. 62-63.

26. *A.g.e.,* s. 64-65.

27. İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 139-140.

28. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân,* s. 65.

29. İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 141.

1. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkileri,* s. 76.

2. Kindî, *Resâil.,* s. 244-261 (ayr. bk. trc. Mahmut Kaya, s. 113-125).

3. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille,* s. 43.

4. *A.g.e.,* s. 43-44.

5. *A.g.e.,* s. 47.

6. *A.g.e.,* s. 44.

7. *A.g.e.,* s. 46-47.

8. *A.g.e.,* s. 47-48.

9. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* nşr. Muhsin Mehdî, 2bs., Beyrut 1990, s. 131-132.

10. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 153.

11. *A.g.e.,* s. 153-154.

12. *A.g.e.,* s. 154-157.

13. Gerhard Endress, "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift für Geschichte der Arabısch-Islamıschen Wissenschaften* (band 6), nşr. F. Sezgin, Frankfurt 1990, s. 20.

14. Endress, *a.g.m.,* s. 21-22.

15. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists,* London 1982, s. 79-81; krş. İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-safâ,* Beyrut 1957, IV, 76-44; ayr. bk. *Resâil.,* III, 299-300; Netton, İhvân'ın İsmailî etkiler almış olmakla birlikte, bu etkilerin onların öğretilerinin aslî unsurları olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Netton'a göre *Risâleler,* İsmailî öğretinin en eski metinleri sayılamaz. Sonuç olarak İhvân İsmâilî değildir. bk. Netton, *a.g.e.,* s. 103-104; İhvân'ın Kur'an'ı tefsirine dair başka örneklemeler için ayr. bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar,* İstanbul 1995, s. 236.

16. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât II,* s. 443.

17. İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim,* nşr. M. Marmura, Beyrut 1968.

18. *A.g.e.,* s. 48; ancak Eflâtuncu "ide" ve Pisagorcu "sayı" ilkesinin ontolojik realitesinin olmadığı meselesini tartışırken İbn Sînâ'nın Aristo öncesi felsefe tarihine pek de böyle bakmadığı

görülmektedir. Kendisi Fizikçi Pisagorcu, Eflâtuncu öğretileri âdeta felsefî evrimin nisbeten gayr-i mütekâmil safhalarına tekabül ettiğini ima etmektedir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât,* II, 310-311.

19. İbn Sînâ, *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât.,* s. 49-52. Filozofun aynı konulu, *Tefsîru Ayeti'n-nûr* başlığını taşıyan bir risâlesinin (Üniversite Kütüphanesi, 1458) tercümesi için bk. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar,* s. 239-241; aynı yazmanın modern neşri için bk. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugati's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ,* Beyrut 1403/1983, s. 84-88.

20. Bu tefsirin metni için bk. Hasan Âsî, *a.g.e.,* s. 89-93; tercümesi için bk. Bekir Karlığa, *a.g.e.,* s. 241-243. İbn Sînâ'nın bu örneklerden başka olarak A'lâ, İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerine ait tefsirleri vardır ve metinleri Hasan Âsî, tercümeleri de Bekir Karlığa tarafından neşrolunmuştur. (bk. Hasan Âsî, *a.g.e.,* s. 94-103; 104-113; 115-120; 121-125; ayr. bk. Karlığa, *a.g.e.,* s. 243-248; 249-255; 255-258; 258-259)

21. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi,* s. 101-116.İbn Sina, Hatâbe

22. George F. Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy,* London 1976, (Introduction), s. 22-23.

23. Ali Evmelîl (?), "et-Te'vîl ve't-tevâzün", *A'mâl Nedve: İbn Rüşd ve medresetuhû fi'l-garbi'l-İslâmî,* Câmia Muhammed el-Hâmis, Rabat 1978, s. 225-235.

KAYNAKÇA

Abdurrâzık, Mustafa, *Temhîd li târihi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* 3bs. Kahire 1933.

el-Âbidî, Hasan Mecîd, *el-Ulûmu't-tabîiyye fî felsefeti İbn Rüşd,* Beyrut 1995.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği,* Ankara 1985.

el-Âmirî, Ebu'l-Hasen, *el-Emed ale'l-ebed,* nşr. E.K. Rowson, Beyrut 1979.

.........., *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm* nşr. A. Abdülhamîd Gruâb, Riyad 1408/1988

Arnaldez, R., “Ishrâkıyyûn” md., *EI2* (İng.), IV, 120-121.

Âsî, Hasan, *et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-lugati’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ,* Beyrut 1403/1983.

Aslan, Adnan, *Ultimate Reality and Its Manifestations in the Writing of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Basılmamış doktora tezi), University of Lancester 1995.

Avens, Robert, “Henry Corbin and Suhrawardî’s Angelology”, *Hamdard Islamicus,* sy. 1, Pakistan 1988, XI, 3-20.

Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science,* Kuala Lumpur 1992.

Brown, H. V. B., “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdâd”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* nşr. S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Oxford 1972, s. 35-48.

Ca’fer Âl Yâsîn, *Felâsife Muslimûn,* Kahire, Beyrut 1987.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve’t-türâs,* 5bs., el-Magrib 1986

Câbîr b. Hayyân, *Kitâbu’l-Hudûd,* nşr. P. Kraus, *Muhtâr Resâil Câbir b. Hayyân* içinde, Kahire 1354/1935, s. 97-114.

Cebr, Ferîd, “Müşkiletü’l-ma‘rife beyne Aristû ve’l-Gazâlî (4)”, *el-Maşrık,* sy. 54/2, Beyrut 1960 s. 257-297.

Corbin, H., “Suhrawardi d’Alep (1191) fondateur de la doctrine illuminative” (Societé des Etudes Iraniennes, Paris 1939) Ar. trc. A. Bedevî, *Şahsiyyât kalika fi’l-İslâm* içinde, Kuveyt 1979, s. 97-139.

.........., *Avicenna and the Visionary Recital,* İng. trc. W. R. Trask, Irving, Texas 1980.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk,* İstanbul 1989.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsân ve Âlemdeki Yeri,* İstanbul 1993.

.........., “İbn Sînâ’nın Mantıku’l-Maşrıkıyyîn’i Üzerine Bir İnceleme-I”, *Yedi İklim,* sy. 56 Kasım 1994, s. 56-59.

el-Câhız, Ebû Osman, *Hristiyanlığa Reddiye (Seçmeler),* trc. Osman Cilâcı, Konya 1992.

el-Endelüsî, Kâdî Sâid, *Tabakâtü’l-ümem,* nşr. Hayât el-Îd Bû Alvân, Beyrut 1985.

Endress, Gerhard, “The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamıshen Wissenschaften* (band 6), nşr. F. Sezgin, Frankfurt 1990, s. 1-49.

Evmelîl (?), Ali, “et-Te’vîl ve’t-tevâzün” *A’mâl nedve: İbn Rüşd ve medresetuhû fi’l-garbi’l-İslâmî,* Câmia Muhammed el-Hamis, Rabat 1978.

el-Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye (el-mulakkab bi mebâdiu’l-mevcûdât),* nşr. Fevzî M. Neâr, 2bs., Beyrut 1993.

.........., *Kitâbu’l-Burhân,* nşr. M. Fahrî, nşr. M. Fahrî, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* dizisi içinde, Beyrut 1987.

.........., *İhsâu’l-ulûm,* nşr. Osman Emîn, 3bs., Kahire 1968.

.........., *Risâletü’t-Tenbîh alâ sebîli’s-sa’âde,* nşr. S. Halîfât, Ammân 1987.

.........., *et-Tevtia (ev er-Risâle elletî suddira bihâ el-Mantık),* nşr. Refik el-Acem, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* dizisi içinde, Beyrut 1985.

.........., *el-Cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn,* nşr. A. N. Nader, 4bs., Beyrut 1968.

.........., “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul 1995, s. 95-128

.........., *Kitâbu’l-Hurûf,* nşr. Muhsin Mehdî, 2bs., Beyrut 1990.

.........., *Kitâbu’l-Mille,* nşr. M. Mehdî, 2bs., Beyrut 1991.

.........., “Felsefe Ögreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul 1995, s. 77-84

Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy,* London 1958.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi’yâru’l-ilm,* nşr. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut 1410/1990.

.........., *Makâsıdu’l-felâsife,* nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, Kahire 1331h.

Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri,* trc. İsmail Yakıt, İstanbul 1986.

Goldziher, Ignaz, “The Attitude of Orthodox Islam Toward the ‘Ancient Sciences’,” İng. trc. ve nşr. Merlin L. Swartz, *Studies on Islam,* New York, Oxford 1981, s. 185-215.

Goodman, L.E., *Avicenna,* London 1992.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, E.J. Brill, Leiden 1988

.........., “Ibn Tufayl on Ibn Sînâ’s Eastern Philosophy”, *Oriens,* Leiden 1994, XXXIV, 222-241

Hanefî, Hasan, *Dirâsât İslâmiyye*, Kahire ts.

el-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf, *Mefâtîhu’l-ulûm*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, 2bs. Beyrut 1989.

Hodgson, M.G.S., *İslâm’ın Serüveni,* (I), trc. İzzet Akyol, Senai Demirci vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Hourani, George F., *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy,* London 1976.

Hudayrî, Zeyneb Mahmud, *İbn Sînâ ve telâmizetuhu’l-Lâtîn,* Kahire 1986.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etıbbâ,* nşr. Nîzâr Rıda, Beyrut 1965.

İbn Haldûn, *Mukaddime,* nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, 3bs., Kahire ts.

İbn Miskeveyh, *el-Fevzu’l-asgar*, Ar. nşr. Sâlih Udayme, Fr. trc. Roger Arnaldez, Beytü’l-hikme: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitâb 1987.

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü’l-hâlide (Câvidân Hırad),* nşr. A. Bedevî, 3bs., Beyrut 1983.

İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi,* nşr. ve trc. Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

.........., *Tehâfütü’t-Tehâfüt,* nşr. M. Bouyges, 3bs., Beyrut 1992.

.........., *Telhîsu Kitâbi’l-Burhân,* nşr. C.E. Butterwoth, A.A. Hüreydî, Kahire 1982.

.........., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* trc. Mehmet Dağ, Samsun 1986.

İbn Seb’în, *Büddü’l-Ârif,* nşr. Corc Kettûra, Beyrut 1978.

İbn Sînâ, *eş-Şîfâ, el-İlâhiyyât* (I-II), nşr. G. Anawati, Sâid Zâyid, Kahire 1960.

.........., *eş-Şifâ, el-Mantık (el-Medhal),* nşr. G. Anawati, Mahmud el-Hudayrî, Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952.

.........., *en-Necât* (mine’l-gark fî bahri’d-dalâlât), nşr. M. T. Dânişpejûh, Tahran 1364.

.........., *el-İşârât ve't-tenbîhât (III-IV),* nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire 1958.

.........., *el-İşârât ve't-tenbîhât* (III), nşr. S. Dünyâ, Kahire ts.

.........., "Şerhu Kitab Esûlucyâ", nşr. A. Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* içinde, Kahire 1947, s. 35-74.

.........., "et-Ta'lîkât alâ havâşî Kitabi'n-Nefs li-Aristâtâlîs", nşr. A. Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* içinde, Kahire 1947, s. 75-116.

.........., *el-Mübâhasât,* nşr. Muhsin Beydârfer, Kum 1413h.

.........., *Mantıku'l-maşrıkıyyîn,* Kahire 1910.

.........., *Hayy b. Yakzân,* nşr. Ahmed Emîn, Kahire 1952.

.........., *Dânişnâme-i Alâî, İlâhiyyât* (The Metaphysica of Avicenna [Ibn Sînâ] adıyla) İng. trc. P. Morewedge, New York 1973.

.........., *Uyûnu'l-hikme,* nşr. A. Bedevî, 2bs., Kuveyt-Beyrut 1993.

.........., *Risâle fî isbâti'n-nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim,* nşr. Michael Marmura, Beyrut 1968.

.........., *Rîsâle Adhaviyye fî emri'l-meâd,* nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire 1949.

.........., *Tis'u Resâil*, Kustantınıyye 1298h.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr. Albert N. Nadir, 4bs., Beyrut 1993.

İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist,* nşr. Rıda-Teceddüd, Tahran 1981.

İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-safâ,* Beyrut 1957.

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar,* İstanbul 1995.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi,* İstanbul 1983.

.........., *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* İstanbul 1995.

el-Kindî, Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İshâk, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye,* nşr. M. A. Ebû Rîde, Kahire 1950.

.........., *Felsefî Risaleler,* trc. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kraemer, Joel L., *Humanism in the Renaissance of Islam,* Leiden 1986

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* İstanbul 1996.

.........., *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (Basılmamış doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.

Küyel-Türker, Mübahat, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* haz. Aydın Sayılı, TTK Yayınları, Ankara 1984, s. 769-792.

Lewis, Bernard, *Race and Slavery in the Middle East,* Oxford, New York 1990.

Morewedge, Parviz, "The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part I", *Journal of the American Oriental Society,* sy. 4, 1972, XCIV, 467-476; "a.g.m. (Part II)", *JAOS,* sy. 1, XCII, 1-18.

Muhiyyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (I), Beyrut ts.

Mübeşşir b. Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim,* nşr. A. Bedevî, 2bs., Beyrut 1980.

Nallino, C. A., "Muhâveletü'l-müslimîn îcad felsefeti'ş-şarkıyye" Ar. trc. A. Bedevî, *et-Türâsü'l-Yûnânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye,* 3bs., Kahire 1965.

Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred,* Edinburgh 1981.

.........., *The Need for a Sacred Science,* Richmond 1993.

.........., "Shihab al-din Suhrawardi Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy,* nşr. M.M. Sharif, 2bs. Karaçi 1983, I, 372-398.

.........., *Three Muslim Sages,* 2bs., Delmar, New York 1969.

Netton, Ian Richard, "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardi's Philosophy of Illumination: Falsafa as Tasawwuf", *The Legacy of Medieval Persian Sufism,* nşr. L. Lewissohn, London 1992, s. 247-260.

.........., *Muslim Neoplatonists,* London 1982.

Pines, Shlomo, "La 'Philosophie Orientale' D'Avicenne et sa Polemique Contre Les Bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* Paris 1953, XXVII, 5-37.

er-Râzî, Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve,* nşr. Salah es-Sâvî, Tahran 1977.

er-Râzî, Fahreddîn, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn,* nşr. Ahmed Hicazî es-Sakâ, Kahire 1986.

.........., *el-Mebâhisu'l-Maşrıkıyye* (I-II), nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1410/1990.

.........., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sakâ, Tahran 1415 h.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* E. J. Brill, Leiden 1970.

.........., "Ibn 'Arabî Between 'Philosophy' and 'Mysticism", *Oriens,* sy. 31, Leiden 1988, s. 1-35.

.........., *Menâhicu'l-ulemâi'l-Müslimîn fi'l-bahsi'l-ilmî,* Ar. trc. Enîs Ferîha, 4bs., Beyrut 1983.

es-Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk,* nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica II* içinde, Tahran-Paris 1952

.........., *Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât,* nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica I* içinde, İstanbul 1945.

eş-Şehrezûrî, Muhammed, b. Mahmûd, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh,* nşr. Ebû Şüveyrib, Trablus 1988.

.........., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* nşr. Hüseyin Ziyâî, Tahran 1372.

eş-Şîrâzî, Kutbuddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk,* Kum ts.

eş-Şîrâzî, Sadeddîn Muhammed, *el-Hikmetü'l-müte'âliyye fi'l-esfâri'l-akliyye el-erba'a,* Kum ts.

Taşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm* (I), nşr. K. Kâmi Bekrî, Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr, Kahire 1968.

et-Tavîl, Tevfik, *Kıssatu's-sırâ'i'd-dîn ve'l-felsefe,* 3bs., Kahire 1979.

Tuft, Antony K., "Symbolism and Speculation in Suhrawardi's The Song of Gabriel's Wing", *Islamic Philosophy and Mysticism,* nşr. P. Morewedge, New York 1981 s. 207-221

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât,* nşr. Ali Şalak, Beyrut 1986.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus,* İng. trc. D.F. Pears, B.F. McGuinness, London 1981.

ez-Zübeyrî, Ebû Abdullah, "el-Hikme", *Mecelletü'l-Hikme,* sy. 1, Leeds, U.K., 1414/1993, s. 13-25.

DİZİN

A

G

H

I-İ

M

N

R

S-Ş

Sarp Yokuşu Tırmanmak

İlhan Kutluer

Akıl ve İtikad

İlhan Kutluer

İbadet Psikolojisi
Habil Şentürk

Bir Başka Dünyanın Kızları
Carol L. Anway
Türkçesi: Nuray Şentürk

Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi
Yaşar Aydınlı

Din ve Fenomenoloji
M. Eliade
Türkçesi: Havva Köser

Zülkarneyn Kimdir?
Ebu'l-Kelâm Âzâd
Türkçesi: Muharrem Tan

Tasavvuf,
Menşei ve Istılahları
Dr. Es'ad Sahmerânî
Türkçesi: Muharrem Tan

Freud ve Din

Ali Köse

İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler

Ebu’l-ala Afîfi

Türkçesi: Ekrem Demirli

Fusûsu’l Hikem Okumaları İçin Anahtar

Ebu’l-ala Afîfi

Türkçesi: Ekrem Demirli